محمد علي ناصر
قاضي صيدا الجعفري

أصول الدين الإسلامي

عرض ودليل وتحقيق

منشورات المكتبة العصرية
صيدا - بيروت

محمد علي ناصر
قاضي صيدا الجعفري

أصول الدين الإسلامي

عرض ودليل وتحقيق

منشورات المكتبة العصرية
صيدا - بيروت

لوددت أن أضرب رؤوسكم بالسيــــاط حتى، تتفقهوا في الدين ، وتستنبطوا أصول عقائدكم بالحجج والبراهين ، كما قال تعالى « قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين »

الإمام جعفر الصادق عليه السلام

مُقـــدِّمَة



والصلاة والسلام على سيدنا محمد وآله الطيبين ، وصحبه المنتجبين .

وبعد فقد حداني إلى كتابة هذا الكتاب ما رأيته من حاجة الناشئة الاسلامية إلى بحث أصول الدين الاسلامي على ضوء الاستنتاج ، والبرهان الصحيح ، وقد حرصت جهدي على أن يكون ما أكتبه سهل العبارة ، واضح الأسلوب ، لا غموض فيه ولا التواء ، ليكون ذلك وسيلة لوضعه في متناول فهم القارىء بقدر الامكان ، ذلك انه على الأغلب أمور فلسفية تحوج إلى مزيد من التفكير ، وإمعان النظر ، فإن جـــاء كما حرصت فذلك قصدي ، وإلا فإن ذلك قدر المستطاع ، وما توفيقي إلا بالله العلي العظيم .

الدين والإسلام :

١ — ان للدين في اللغة عدة معان : الطاعة ، الجزاء ، المذهب ، الملة .وما يعبد به الله إلى غير ذلك من المعاني .

٢ — وفي الاصطلاح الشرعي ما شرع الله لعباده على لسان رسله :

تم توسع فيه فعمم لكل تشريع حتى الأديان الباطلة ، وهو والملة ، والشريعة ، والمذهب كلمات مترادفة ، فيقال دين الاسلام وملة الاسلام ، وشريعة الاسلام ، ومذهب الاسلام . وقد تستعمل هذه بمعنى اخص من الدين فيراد بها ما عدا العقائد من العبادات والمعاملات ، كما يستعمل المذهب بمعنى اخص من ذلك فيراد به جملة من آراء اجتهادية استنبطها بعض علماء المسلمين ، وعمل بها جمهور منهم كالمذاهب الخمسة المعروفة : المذهب الجعفري ، المذهب الحنفي ، المذهب المالكي ، المذهب الشافعي ، المذهب الحنبلي .

٣ — وللاسلام في اللغة عدة معان : الانقياد ، الخضوع ، الاخلاص . وما إلى ذلك مما ذكره اهل اللغة .

٤ — وفي الاصطلاح الشرعي ما شرع الله لعباده على لسان خاتم رسله محمد بن عبد الله بن عبد المطلب (ص) :

٥ — والأصل في التسمية بالاسلام قوله تعالى (١) « ورضيت لكم الاسلام دينا » وقوله تعالى (٢) « ان الدين عند الله الاسلام » .

٦ — والدين اعم من الاسلام عموماً مطلقاً إذ ان الاسلام دين وليس كل دين اسلاماً .

٧ — والإسلام يشتمل على معارف وطاعات ، ودعوة الى مكارم الاخلاق ، اي على امور عقائدية ، واخرى عملية ، والثالثة اخلاقية ، وتسمى الاولى اصول الدين والثانية فروع الدين .

٨ — ووجه التسمية بذلك ان من معاني الاصل في اللغة ما يتفرع عليه غيره ، ويقابله الفرع الذي من معانيه ما يتفرع على غيره ، ولما كانت الاولى شرطاً في صحة الثانية إذ ان سائر الأعمال الشرعية في الاسلام — مفروضة او مندوبة تتوقف صحتها على تصديق الرسول المتوقف على وجود المرسل له ، ووجوبه وعدله وحكمته ، وما إلى ذلك كانت اصلا لها ، وهي فرعاً عنها .

---

(١) آية ٥ النساء . (٢) آية ١٩ آل عمران

الفرق بين اصول الدين وفروعه :

٩ — ان اصول الدين هي الامور التي تعتبر اركاناً للايمان ، اي اجزاء له ، وهي امور يطلب من المكلف الاعتقاد بها ، بمعنى عقد قلبه بها واختيارها ديناً ونحلة له ، شريطة ان لا يظهر منه ما يدل على الكفر وهي امور :

١ — معرفة الله بما له من صفات ثبوتية كتوحيده ، وقدرته ، وما إلى ذلك ، وصفات سلبية كنفي الشريك عنه والزمـــان والمكان والجسم ، وما إلى ذلك ، وتسمى الاولى صفات الجمال لتجمله بها لأنها صفات كمال ، والثانية صفات الجلال ، لأنها صفات نقص يجل عنها تعالى .

٢ — معرفة الرسول المبلغ عنه وما جاء به من عند ربه .

٣ — معرفة المعاد الجسماني ، بمعنى ان الله يعيد الخلائق بعد الموت بأجسامهم للحساب يوم القيامة ، ولا يخفى ان كل عارف شيئاً مصدق به .

١٠ — اما فروع الدين فهي امور يطلب من المكلف عملها الخارجي فعلا او تركاً كالصلاة ، وما إلى ذلك من الواجبات ، والكذب وما إلى ذلك المحرمات .

الدين والايمان في الاصطلاح الشرعي :

١ — لا مراء في ان الايمان في اللغة — هو التصديق القلبي كما في قوله تعالى [١] « ومـا انت بمؤمن لنا ولو كنا صادقين » اي بمصدق لنا ، وقوله [٢] « والذين آمنوا بآياتنا وكانوا مسلمين » اي صدقوا بها .

وقول الشاعر :

ومن قبل آمنا وقد كان قومنا ... يصلون للاوثان قبل محمـــدا

اي صدقنا محمداً .

٢ ــ اما في الاصطلاح الشرعي فقد اختلف فيه المسلمون ، فذهب الاشاعرة اتباع علي ابن اسماعيل الاشعري [٣] إلى انه فعل القلب ، وانه التصديق بما علم مجيئه عن الرسول بالضرورة كالتوحيد ، والنبوة ، والبعث ، والجزاء ، والصلاة والصيام والحج والزكاة ، وما إلى ذلك تفصيلا فيما علم تفصيلا ، وإجمالا فيما علم كذلك ، بمعنى توطين النفس على التصديق بكل ما جاء به مما لم يحصل الاطلاع عليه ، ولا يشترطون فيه الاقرار باللسان ، إذ ذلك لديهم شرط لترتيب آثاره لا دخيل فيه ، ووافقهم في ذلك نصير الدين الطوسي في بعض اقواله :

(١) آية ١٧ سورة يوسف (٢) آية ١٩ الزخرف

(٣) هو شيخ الاشاعرة ورئيسهم توفي سنة ٣٣٦ هـ

٣ـ وذهب الكرامية من المسلمين إلى انه فعل الجوارح ، وانه الاقرار بشهادة ان لا إله إلا الله وان محمداً رسول الله مع فعل الواجبات والمندوبات جميعاً ، وإن لم يعتقد بقلبه ،وذهب المعتزلة والزيدية والخوارج واهل الحديث من السنة إلى انه فعل القلب والجوارح والاقرار باللسان ، فهو لديهم مجموع امور ثلاثة : اعتقاد الحق ، الاقرار به ، العمل بموجبه .

٤ ـ بيد انهم اختلفوا باعتبار العمل فيه ، فمن عدا المعتزلة يعتبرون فيه العمل بجميع الطاعات بما في ذلك المندوبات ، اما المعتزلة فان الاقلية منهم تعتبر ذلك ، اما الاكثرية فانهم يعتبرون العمل بالفرائض وحدها ـ افعالا واقوالا وعقائد ، ووافقهم في ذلك الشيخ المفيد ومحدثوا الامامية ، وهذا معنى ما جاء في بعض الاخبار عن النبي (ص) الايمان معرفة بالقلب ـ واقرار باللسان وعمل بالاركان ، وجاء مثل ذلك في نهج البلاغة لمولانا امير المؤمنين ع ص ١٨٦ ، ومعنى الاركان الامور التي بني عليها الاسلام كالصلاة والزكاة، وما إلى ذلك من الواجبات ، وعلى هذا فمن لم يعتقد فهو منافق ، ومن لم يعمل فهو فاسق اتفاقاً ، وكافر عند الأزارقة من الخوارج ، وخارج عن الايمان غير داخل في الكفر عند المعتزلة ، وكثير من الخوارج والزيدية القائلين بالمنزلة بين المنزلتين ، اي بين الايمان والكفر ،وذهب نصير الدين الطوسي [1] في تجريد الاعتقاد ص ٤٧٧ إلى انه تصديق بالقلب وباللسان يعني الشهادتين : شهادة ان لا اله إلا الله وشهادة ان محمداً رسول الله ، وهذا رأي اكثر الشيعة الامامية ،ونقل ذلك عن الامام ابي حنيفة النعمان بن ثابت المتوفى سنة ١٥٠هـ.

٥ـ وعرفه الشيخ الطبرسي في مجمع البيان بأنه التصديق بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر ،وعرفه بذلك الطريحي [2] في مجمع البحرين في اللغة في بيان مادة آمن ٥٤٧ ط ايران .

معنى الايمان عند جمهور اهل السنة :

١ ـ اما معناه عند جمهور اهل السنة عدا ابي حنيفة ـ واتباعه فهو كما صرحوا به في كتبهم ومنهم الشهرستاني في الملل والنحل ص ٤٦ : التصديق بالله وملائكته وكتبه ، ورسله ، واليوم الآخر ، والقدر خيره وشره من الله ، والصحيح ما ذهب اليه اكثر الشيعة الامامية من انه تصديق بالقلب ، اي بجميع ما اوجب الله التصديق به واقرار بالشهادتين: على الصحيح .

٢ ـ ويدل على اعتبار التصديق بالقلب في معناه قوله تعالى [3] « ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين » وقوله [4] « قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا

---

(١) هو محمد بن الحسن المعروف بالمحقق الطوسي المتوفى سنة ٦٧٢هـ

(٢) الشيخ فخر الدين الطريحي النجفي المتوفى سنة ١٠٨٧ هـ

(٣) آية ٢ البقرة (٤) آية ١٤ الحجرات

ولكن قولوا اسلمنا ولما يدخل الايمان في قلوبكم » .

٣ – وعلى اعتبار الاقرار باللسان فيه ما روي عن ائمتنا (ع) من الاخبار الكثيرة المعتبرة :

منها ما روي عن الصادق (ع) انه سئل عن الايمان ما هو : فقال : الايمان هو الاقرار باللسان وعقد في القلب ، وعمل بالاركان ، والايمان بعضه من بعض الى ان قال فقد يكون العبد مسلماً قبل ان يكون مؤمناً ، ولا يكون مؤمناً حتى يكون مسلماً ، فالاسلام قبل الايمان وهو يشارك الايمان .

٤– وعلى عدم كفاية التصديق القلبي فيه قوله تعالى [١] « وجحدوا بها واستيقنتها أنفسهم ظلماً وعلواً فانظر كيف كانت عاقبة المفسدين » ، بناء على ان المراد بالجحود الجحود باللسان ، كما هو الظاهر لا القلبي إذ لو كفي التصديق القلبي لزم اجتماع الكفر والايمان في الجاحدين ، وذلك اجتماع الضدين وهو محال ، وسيأتي عند بيان اركان الايمان مـا يجب التصديق به ، والاقرار باللسان منها تفصيلا إن شاء الله .

٥ – ولا يخفى ان الايمان اخص من الدين مطلقاً ، إذ ان الايمان من الدين ، وليس كل ما هو من الدين ايماناً ، والقول بأنهما بمعنى واحد كما ذهب اليه الشيخ الطبرسي[٢] « ره » عار عن الصحة الصحة ، اما استدلاله بقوله تعالى « ان الدين عند الله الاسلام » وقوله[٣] « ومن يبتغ غير الاسلام ديناً فلن يقبل منه وهو في الآخرة من الخاسرين » على ان الدين على ان الدين والاسلام والايمان بمعنى واحد ، وهي عبارات من معبر واحد ، فإنه لا يخفى على المتأمل انه لا دلالة فيها على ذلك لو لم نقل بدلالتها على خلاف ذلك ، إذ ان مفادهما ان الدين الذي يرتضيه الله ، ولا يرتضي غيره من الاديان هو الاسلام ، ومعنى ذلك ان الدين اعم من الاسلام لا مرادف له ولا اقل من الاحتمال وبه يبطل الاستدلال .

الاسلام والايمان في الاصطلاح الشرعي :

١ – لقد اختلف علماء المسلمين في معنى الاسلام والايمـان في الاصطلاح الشرعي ، فذهب فريق إلى انهما مترادفان بمعنى واحد ، ونسب ذلك الى الشيعة الامامية والمعتزلة ، وذكر ذلك الشيخ الطبرسي في مجمع البيان عند تفسير قوله تعالى « ان الدين عند الله الاسلام » بما نصه « ان الاسلام والايمان بمعنى واحد عندنا وعند المعتزلة ، غير ان عندهم الواجبات من

---

(١) هو ابو الفضل بن الحسن الطبرسي من اكابر علماء الامامية في القرن السادس للهجرة وصاحب مجمع البيان في تفسير القرآن ، (٢) آية ١٤ النمل (٣) آية ٨٥ آل عمران

افعال الجوارح من الايمان ، وعندنا الايمان من افعال القلوب ، وليس من افعال الجوارح »،
وقال عند تفسير قوله تعالى [1] « ربنا واجعلنا مسلمين لك ومن ذريتنا امة مسلمة لك »
« ان الاسلام هو الانقياد لأمر الله بالخضوع ، والاقرار بجميع ما أمر الله ، وهووالايمان واحد عندنا وعند المعتزلة ، ومن الناس من قال بينهما فرق ، ويبطله قوله تعالى « ان الدين عند الله الاسلام » ، وقوله « ومن يبتغ غير الاسلام ديناً فلن يقبل منه » ، وعلى ذلك فإن كل مسلم مؤمن ، وكل مؤمن مسلم ، ونسب ذلك إلى كثير من الخوارج والزيدية ، وذهب فريق الى انهما ليسا بمعنى واحد ، بل الاسلام اعم من الايمان مطلقاً ، ونسب ذلك الى الاشاعرة والمرجئة واصحاب الحديث، وعليه الشيعة الامامية على الصحيح ، وهوالصحيح وقبل التدليل على ذلك يجدر التنبيه على امر ، هو ان الايمان والاسلام استعملا في القرآن على وجهين .

٢ ــ اما الايمان فإنه استعمل مرة بمعنى الاسلام كما في قوله تعالى [2] « ان الذين آمنوا والذين هادوا والنصارى والصابئين من آمن بالله واليوم الآخر ، وعمل صالحاً فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون » ، يعني المسلمين واليهود والنصارى ، إذ لولا ذلك لكان قوله تعالى « من أمن » بعد قوله آمنوا تكراراً بلا فائدة ، وذلك عبث لا يجوز على الله ، واستعمل مرة بمعنى اخص ، من الاسلام كما في قوله تعالى [3] « ولكن قولوا اسلمنا ولما يدخل الإيمان في قلوبكم » .

٣ ــ اما الإسلام فانه استعمل مرة بمعنى الإيمان كما في قوله تعالى [4] « قالوا آمنا واشهدوا بأننامسلمون » ، ومرة بمعنى ادنى من الإيمان واعم منه ، كما في قوله تعالى«ولكن قولوا اسلمنا ولما يدخل الإيمان في قلوبكم » .

٤ ــ وبعد ذلك نقول ان الإيمان غير الإسلام والإسلام اعم منه في الاصطلاح الشرعي والدليل على انه غيره من القرآن قوله تعالى « قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا ولما يدخل الإيمان في قلوبكم » اذ تفيد ان الإيمان غير الإسلام ، لأنه في القلب ، والإسلام باللسان .

٥ ــ ومن الاخبار ما روي عن النبي (ص) انه قال : الإسلام علانية ، والإيمان في القلب وأشار إلى صدره الشريف .

٦ ــ وعلى انه غيره واعم منه عموماً مطلقاً من الأخبار .

---

(١) آية ١٢٧ البقرة (٢) آية ٣٢البقرة (٣) آية ١١٤ الحجرات (٤) آية ١٤ آل المائدة

١ – ما رواه في الكافي عن سماعه انه سأل الصادق عن الإسلام والإيمان اهما مختلفان: فقال الإيمان يشارك الإسلام ، والإسلام لا يشارك الإيمان ، فقلت صفهما لي فقال : الإسلام شهادة ان لا إله إلا الله ، والتصديق برسوله ، وعليه جرت المناكح والمواريث ، وعلى ظاهره جماعة الناس ، والإيمان الهدى ، وما يثبت في القلوب ، والإيمان أرفع من الإسلام بدرجة ، ان الإيمان يشارك الإسلام في الظاهر ، والإسلام لا يشارك الإيمان في الباطن ، وإن اجتمعا في القول والصفة .

٢– وما رواه ابن مهران عنه (ع) ، قال سألته عن الإيمان والإسلام ، قلت افرق بين الإسلام والإيمان ؟ قال فاضرب لك مثلا ، قلت اورد ذلك ، قال« مثل الإيمان مثل الكعبة من الحرم قد يكون الداخل في الحرم، ولا يكون في الكعبة ، ولا يكون في الكعبة حتى يكون في الحرم وقد يكون مسلماً ، ولا يكون مؤمناً ، ولا يكون مؤمناً حتى يكون مسلماً » الى غير ذلك من الاخبار التي تدل على ان الإسلام غير الإيمان ، واعم منه ، فكل مؤمن مسلم وليس كل مسلم مؤمناً .

استدلال الشيخ الطبرسي على ترادف الاسلام والايمان :

١ – اما استدلال الشيخ الطبرسي على انهما بمعنى واحد بقوله تعالى« ان الدين عند الله الإسلام » ، وقوله « ومن يبتغ غير الإسلام ديناً فلن يقبل منه » ووافقه في ذلك فخر الدين الرازي في تفسيره الكبير ، بتقريب ان الآيتين تفيدان ان الدين المقبول الذي لايقبل الله غيره ، هو الإسلام ، فلو كان الإيمان غير الإسلام لزم ان لا يكون ديناً مقبولاً عندالله، وذلك باطل .

٢ – اما استدلاله بذلك فيعترض عليه :

أولاً : ان المراد بالاسلام شريعة الإسلام بجميع مبادئها التي من جملتها الإيمان ، لا خصوص الإسلام ، منها ، كما فسر بذلك .

ثانياً : لو منع ذلك فإن الآيتين ليستا مسوقتين لبيان ان كل ما غاير الإسلام غير مقبول ، وانما هي مسوقة لبيان ان كل ما غاير الإسلام من سائر الأديان ، غير مقبول ، لا مطلقاً ، ولو كان من دين الإسلام كالإيمان ، فلا إطلاق فيها .

ثالثاً : لو سلم ذلك فإنه يدل على ان الإسلام اريد به معنى الإيمان ، كما فسر بذلك ،

---

(١) آية ٨٥ آل عمران

وذلك لا يدل على ان الإسلام والإيمان بمعنى واحد في الاصطلاح الشرعي ، فقد ذكرت آنفاً ان الاسلام يستعمل ويراد به معنى الايمان ، فلا صحة للاستدلال .

رابعاً : يؤخذ على الشيخ الطبرسي انه نسب القول بأن الاسلام والايمان بمعنى واحد الى الإمامية مع ان الشيخ المفيد (١) ، قال في اوائل المقالات صفحة ١٥ « واتفقت الامامية ان الاسلام غير الايمان ، وان كل مؤمن فهو مسلم وليس كل مسلم مؤمناً ، وان الفرق بين هذين المعنين في الدين كما كان في اللسان ووافقهم على هذا القول المرجئة واصحاب الحديث ، واجمعت المعتزلة وكثير من الخوارج والزيدية على خلاف ذلك ، وزعموا ان كل مسلم مؤمن وانه لا فرق بين الاسلام والايمان في الدين » .

اعتراض الفخر الرازي على الاستدلال بالآيتين :

١ — ثم ان فخر الدين الرازي اعــترض على الاستدلال بالآيتين في تفسيره الكبير ص ٤٢٣ بقوله : فإن قيل قوله تعالى « قالت الأعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا » هذا صريح في ان الاسلام مغاير للايمان ، قلت : الاسلام عبارة عن الانقياد في اصل اللغة على ما بينا ، والمنافقون انقادوا في الظاهر من خوف السيف ، فلا جرم كان الاسلام حاصلا في حكم الظاهر ، والايمان كان ايضاً حاصلا في حكم الظاهر ، لأنه تعــالى قال (٢) « ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن » والايمان الذي يمكن إدارة الحكم عليه هو الاقرار في الظاهر ، فعلى هــذا الاسلام والايمان ، تارة يعتبران في الظاهر ، وتارة في الحقيقة ، والمنافق حصل له الاسلام الظاهر ، ولم يحصل له الاسلام الباطن ، لأن باطنه غير منقاد لدين الله ، فكان تقدير الآية لم تسلموا في القلب والباطن ، ولكن قولوا اسلمنا في الظاهر .

٢ — ويعترض عليه :

اولاً : ان الايمان لا يكون الا مع الاقرار في القلب للايات والاخبار الدالة على ذلك كالآية المعترض بها ، فإن فيها « ولما يدخل الايمان في قلوبكم » ، وكالنبوي المذكور آنفاً

---

(١) الشيخ المفيد هو محمد بن النعمان البغدادي المتوفي سنة ٤١٣ هـ .
(٢) هو الامام محمد بن ضياء الدين الرازي الملقب بفخر الدين المتوفى سنة ٦٠٦ هـ .
(٣) آية ١٤ ابراهيم (٤) آية ٢٢١ البقرة

« الاسلام علانية والايمان بالقلب » ، وغيره مما ذكر في الاخبار ، كما ان الاسلام لا يكون الا بالاقرار في الظاهر ، كما يدل عليه قوله (ص) الاسلام علانـــية في النبوي المذكور ، فدعوى ان الايمان والاسلام يعتبران تارة في الظاهر وفي الحقيقة تارة اخرى ، وان معنى الآية لم تسلموا في القلب والباطن ، ولكن قولوا اسلمنا في الظاهر دعوى غير صحيحة .

ثانياً : انه لا دليل على ان يؤمن في قوله تعالى « حتى يؤمن » بمعنى الاسلام ، بل هو بمعنى الايمان كما هو الظاهر ، وفسر بالتصديق بالله ، وجواز نكاح المشركات اذا اسلمن لا يدل على ذلك لجواز استفادة جواز نكاح المشركات اذا اسلمن من دليل آخر .

ثالثاً : لو سلم ذلك ، فانه لا يدل على ان الاسلام والايمان مترادفان بمعنى واحد، وانما يدل على ان الاسلام اريد به معنى الايمان ، فالجواب غير صحيح .

جواب الامام الرازي على الاعتراض بالآية :

٣ — ثم ان الامام الرازي اجـــاب على الاعتراض بالآية بجواب آخر ومحصوله حمل الاسلام في الآيتين على العرف الشرعي ، وفي آية « ولكن قولوا اسلمنـــا » على المعنى اللغوي الذي هو الانقياد والمتابعة .

٤ — ويعترض عليه : ان النبي (ص) لم يكن يقبل من المشركين مجرد الانقياد بلا اقرار بالشهادتين ، وذلك حسبما هو مأثور من سيرته بالتواتر ، فالاسلام في الآيات الثلاث بمعنى واحد ، وهو الاقرار بالشهادتين ، فهذا الجواب ايضاً غير صحيح .

اصول الدين وعددها :

١ — لقد اختلف علماء المسلمين في اصول الدين الاسلامي من حيث اعتبار ما يعتبر منها ، كاختلافهم في معنى الايمان ، ولا مراء في ان المراد بأصول الدين الاركان التي يتألف منها الايمان في الاصطلاح الشرعي ، بحيث اذا فقدت او فقد احدها لا يكون ايمان ، ذلك ان المؤلف من اجزاء يتوقف على وجود ما تألف منه .

٢ — كما ان المراد بالاصل — الاصل المستقل ، اي ما اعتبره الشارع اصلا بالنظر إلى ذاته ، سواء كان مما يستقل به العقل او لا يستقل به ، وسواء امكن ادراجـــه في اصل آخر ، او لا .

٣ — وقد ذهب المرزا ابو القاسم القمي (ره) في القوانين المحكمة إلى ان المراد بالاصل ما يشمل

الاصل المستقل والاصل بالتبع ، وان المراد بالاصل المستقل ما يستقل به العقل ، فقدذكر في باب الاجتهاد والتقليد صفحة ٢٠٩ ط ايران ما نصه « والحاصل ان اصول الدين بعضها من اصول الدين بالاستقلال ، وبعضها من جهة ان انكاره يستلزم انكار اصل من اصول الدين ، فالايمان بالله والرسول واليوم الآخر في الجملة ، هو اصل الايمان ، ومن فروع هذه الاصول الايمان بما علم صدوره عن الله تعالى ورسوله ، علماً كان او عملا » وقال في الباب المذكور صفحة ٢٠٧ ما نصه « إن المعاد الذي جعلوه واحداً من الاصول الخمسة يمكن اندراجه في ما جاء به النبي (ص) ، خصوصاً الجسماني ، وان قلنا بحكم العقل بثبوتـه في الجملة ، كما هو الظاهر الواضح ، وقد اشار اليه الكلام الالهي حيث قال « افحسنتم إنمـا خلقنا عبثاً » الآية – فيمكن جعله احداً من الخمسة بالاستقلال ايضاً ، ولكن لا بخصوص الجسماني ، والحق ان العقل قاطع به في الجملة والشرع صادع لجسمانيته بالبديهة »

٤ – ويعترض عليه :

اولا : ان الملاك في اعتبار الشيء اصلا من اصول الدين هو اعتبار الشارع له كذلك بالنظر الى ذاته ، لا بالتبع لأصل آخر ، وان اندرج فيه ، سواء كان مما يستقل به العقل ، اولا ، والمعاد الجسماني مما دلت عليه الآيات والاخبار والاجماع والضرورة من الدين ، فهو اصل مستقل .

ثانياً : ان المعاد الجسماني مما يستقل به العقل ، كأصل المعاد على الصحيح ، وفاقاًلبعض فلاسفة الشيعة الامامية .

اصول الاسلام في الاصطلاح الشرعي :

١ – ان للاسلام حسبما تضافرت به الاخبار ركنين :
١ً – شهادة ان لا إله إلا الله .
٢ً – شهادة ان محمداً رسول الله .

بشرط عدم انكار ما علم بالضرورة من الدين ، وان لم يعتقد بالشهادتين بقلبه ، او اعتقد خلافهما مع اظهار الاعتقادبهما سواء علم ذلك اوشك فيه ، فمن اقر بالشهادتين، ولم ينكر ضروريا من ضروريات الدين ، فهو مسلم ، ومن انكرهما او واحـداً منهما فهو كافر ، ومن اقر بهما ولم ينكر ضروريا من الدين ولم يعتقد بقلبه او اعتقد خلافهما مـع اظهار الاعتقاد بهما فهو مسلم ، ومن انكر ضروريا من ضروريات الدين او ما ثبت انه

من الدين ، وان لم يكن ضرورياً فهو كافر لأن انكاره يتنافى مع الاقرار بالنبوة وصحة شريعة النبي .

٢ — والدليل على اعتبار الاقرار بالشهادتين في معنى الاسلام ، وإن لم يعتقد بهما او اعتقد خلافهما مع اظهار الاعتقاد بهما امران :

الاول : الاخبار منها [١] ما روي عن النبي (ص) ، يوم خيبر ، عندما اعطى الراية امير المؤمنين علي بن ابي طالب (ع) وسأله على مـــاذا اقاتل الناس ؟ فقال قاتلهم حتى يشهدوا ان لا اله الا الله ، وان محمداً رسول الله ، فاذا فعلوا ذلك منعوا منك دماءهم ، واموالهم إلا بحقها ، وحسابهم على الله .

وما روي عنه (ص) انه قال امرت ان اقاتل الناس ، حتى يقولوا لا اله الا الله ،واني رسول الله ، فاذا قالوها عصموا بها دماءهم ، واموالهم الا بحق ، وحسابهم على الله .

وما روي [٢] عنه (ص) ، عندما ارسل معاذ ابن جبل الى اليمن ، اذ قال له « انك ستأتي قوماً من اهل الكتاب ، فاذا جئتهم فادعهم الى ان يشهدوا ان لا اله الا الله ، وان محمداً رسول الله ، فان هم اطاعوا لك بذلك ، فأخبرهم ان الله فرض عليهم خمس صلوات في كل يوم وليلة ، فان هم اطاعوا لك بذلك ، فأخبرهم ان الله قد فرض عليهم صدقة تؤخذ من اغنيائهم فترد على فقرائهم ، فان هم اطاعوا لك بذلك ، فإياك وكرائم اموالهم ،واتق دعوة المظلوم ، فإنه ليس بينه وبين الله حجاب .

وخبر سماعه المذكور آنفاً،وفيه : الاسلام شهادة ان لا اله الا الله والتصديق برسوله، وعليه جرت المناكح والمواريث ، وعلى ظاهره جماعة الناس .

٣ — حيث دلت الاخبار باطلاقها على انه لا يعتبر الاعتقاد القلبي مع الاقرار بالشهادتين فمن اقر بهما فهو مسلم ، وان شك في ذلك بقلبه ، او اعتقد عدمه مـــع اظهار الاعتقاد بذلك ، لا مع عدم اظهار ذلك ، او اظهار عدمه ، لانه القدر المتيقن منها من هذه الجهة وانصرافها عن صورة اظهار عدم الاعتقاد بمناسبة الحكم للموضوع .

٤ — وتجري على من اقر بهما احكام المسلمين مـــن جواز المخالطة ، والمناكحة ،

---

(١) اخرجها مسلم والبخاري في صحيحيهما .

والتوارث ، وما الى ذلك من الاحكام الدنيوية ، التي تترتب على ظاهر الاسلام ، وان كان في الواقع وبالنسبة الى الاحكام الاخروية من الكافرين ، والخلدين في النار ، لعدم ايمانه بما شهد به .

٥ – الثاني : معاملة النبي (ص) المنافقين في صدر الاسلام معاملة المسلمين ، وترتيب آثار الاسلام عليهم بلا امتياز بينهم وبين غيرهم ، مع علمه انهم لا يعتقدون بما يشهدون به في قلوبهم ، بل يعتقدون عدمه ، وان اظهروا الاعتقاد به .

٦ – مضافاً الى انه ليس لدينا ما يثبت اعتبار الاعتقاد في معنى الاسلام جزءاً له ، والاصل يقتضي عدم اعتباره كذلك فيه ، بمعنى استصحاب عدم جزئيته بمفاد ليس التآمه بناء على ان الاستصحاب مفاده جعل الحكم في مورده ظاهراً ، او بمعنى حديث « رفع ما لا يعلمون » يجري في نفي جزئيته ، بناء على الصحيح من ان حديث الرفع مفاده جعل الحكم ظاهراً ، وحينئذ ، نجريه في نفي جزئية الاعتقاد ، بالقلب لمعنى الاسلام ، ويقتضي ذلك عدم تعلق التكليف به ، الملزوم لتعلق التكليف بما عداه ، ولا يضر في حجية انه اصل مثبت ، فانه مع كونه بلسان الجعل يكون كالامارة يثبت به الملزوم واللازم والملازم والمقارن وقد بحثت ذلك مفصلا في كتابي «اصول الفقه» وهو لم يطبع بعد .

٧ – وبالاختصار ان ما يخرج من الكفر ، ويدخل في الاسلام ، ويقتضي ترتيب آثاره حسبما يستفاد من الاخبار المعتبرة ، والفتاوى ومعاملة النبي (ص) للمنافقين في صدر الاسلام ركنان هما التوحيد والنبوة ، ومن الاقرار بالنبوة تصديق النبي بكل ما اخبر به عن الله اجمالا ، وذلك يستلزم التدين بالاحكام الضرورية من الدين كوجوب الصلاة والزكاة ، وما الى ذلك من الضروريات التي لا يجهل أحد من اهل الدين شرعيتها ، وغير الضرورية مما ثبت انه اخبر به النبي (ص) ، فهذه الامور لا يعتبر الاقرار بها ركناً من اركان الاسلام تفصيلا ، غير ان عدم انكارها شرط لتحقق الاسلام ، فان انكارها يتنافى مع الاقرار بصدق النبي (ص) وصحة شريعته ونبوته ، فالمسلم من اقر بالشهادتين وصدق النبي (ص) ، اجمالا في كل ما اخبر به ، شريطة ان لا ينكر ما علم بالضرورة من الدين ، ولا ما ثبت صدوره عن النبي (ص) وان كان غير ضروري ، والكافر من انكر الشهادتين ، او احداهما،او اعتنق الاسلام في الظاهر ولكنه انكر شيئاً مما علم بالضرورة من الدين ، او ثبت انه اخبر به النبي (ص) وان لم يكن من الضروريات .

اصول الاسلام عند جمهور أهل السنة :

١ ـ اما اركان الاسلام عند جمهور اهل السنة كما صرح به علماؤهم [١] في كتبهم فهي خمسة حسبما تضمنه الخبر المروي في الصحيحين عن النبي (ص) بني الاسلام على خمس :

(١) ـ شهادة ان لا اله الا الله ، وان محمداً رسول الله .

(٢) ـ اقامة الصلاة .

(٣) ـ ايتاء الزكاة .

(٤) ـ صوم شهر رمضان .

(٥) ـ الحج لمن استطاع الى ذلك سبيلا .

مذهب الشيعة الامامية في اصول الدين :

١ ـ لقد ذهب الشيعة الامامية الى ان اصول الدين خمسة :

١ ـ التوحيد .

٢ ـ العدل .

٣ ـ النبوة .

٤ ـ الامامة .

٥ ـ المعاد .

معنى التوحيد :

٢ ـ ان التوحيد هو الاعتقاد بأن الله واحد لا شريك له وله اقسام اربعة :

١ ـ توحيده في الذات، وهو الاعتقادبأن الله سبحانه لا شريك له في وجوب الوجود لذاته .

٢ ـ توحيده في الصفات ، وهو الاعتقاد بأنه لا نظير له في صفاته وانها عين ذاته .

٣ ـ توحيده في الالوهية والفعل ، وهو الاعتقاد بأن لا مؤثر في الوجود الا الله ، فهو الخالق والرازق والمحيي والمميت ، وما الى ذلك .

٤ ـ توحيده بالعبادة وهو ان يعبد الله وحده ولا يشرك بعبادته احد . قال تعالى

(١) ومنهم محمد بن عبد الكريم الشهرستاني في كتابه « الملل والنحل » ص ٤٨ المتوفى سنة ٥٤٨ هـ أو ٥٢٨ هـ .

« واعبدوا الله ولا تشركوا به شيئاً »[1] وقال[2] « اعبدوا الله ما لكم من اله غيره » وهو بأقسامه الاربعة من اصول الدين .

٣ — « ولرب قائل » لم ذكر التوحيد اصلا اولا للايمان ، مع ان التوحيد يتفرع عن الاعتقاد بوجود الله ووجوبه ؟ .

٤— « ولكنه يجاب » بأن التوحيد معناه الاعتقاد ان الله واحد ، والوحدة لا تكون الا مع الوجود والوجوب تحققاً ، وان اختلفت مفهوماً ، واذن فالاعتقاد بالتوحيد يلزمه الاعتقاد بالوجود والوجوب إذ الاعتقاد بشيء يلزمه الاعتقاد بما يتحد معه خارجاً ، بخلاف ما لو جعل الاعتقاد بالوجود والوجوب —اصلا اولاً .

٥ — مضافاً الى منع ان يكون التوحيد فرع الاعتقاد بالوجود والوجوب ، بل الامر بالعكس ، فانه لا يكون اعتقاد بالوجود ، والوجوب ما لم يكن اعتقاد بالتوحيد ، لاستحالة وجود الالهمع فرض التعدد، كما سيأتي بيانه ان شاء الله ، واذن فيكونالتوحيد اصلا اولا من دونهما .

٦ — وقد رأيت جواباً على ذلك لبعض المؤلفين ، مفاده ان الدعوة الى وجود اللهتعالى دعوة الى امر بديهي ، بخلاف الدعوة الى التوحيد .

٧ — ويعترض عليه انه لو كان وجود الله من البديهيات لما وقع فيه اختلاف ، ولما احتيج في اثباته الى برهان ، فان البديهي لا يحتاج الى ذلك ، كما عرف بذلك ، في علم المنطق .

معنى العدل :

١ — ان العدل في اللغة ضد الظلم ، ويرادفه في ذلك الحق ، والانصاف ، وقد فسر الظلم في اللغة بعدة معان ، منها وضع الشيء في غير محله ، ومنها انتقاص الحق ، كما في قوله تعالى[3] « ولم تظلم منه شيئاً » أي ولم تنقص منه شيئاً .

---

(١) آية ٣ النساء (٢) آية ٣٢ المؤمنون

(٣) آية ٣٣ الكهف

الظلم في الاصطلاح الشرعي :

٢ – اما الظلم في الاصطلاح الشرعي ، فقد فسره فخر الدين الرازي في تفسيره الكبير صفحة ٣٥٢ عند تفسير قوله تعالى [١] « واذ واعدنا موسى اربعين ليلة ثم اتخذتم العجل من بعده وانتم ظالمون » بما نصه « ان الظلم في عرف الشرع عبارة عن الضرر الخالي من نفع يزيد عليه ودفع مضرة اعظم منه ، والاستحقاق عن الغير في علمه او ظنه ، فاذا كان الفعل بهذه الصفة كان فاعله ظالماً» .

٣ – وفسره الشيخ الطبرسي في مجمع البيان ص ٢٤٨ عند تفسير قوله تعالى [٢] « ان الله لا يظلم مثقال ذرة وان تك حسنة يضاعفها ويؤت من لدنه اجراً عظيما » بما نصه : ان الظلم هو الالم الذي لا نفع فيه يوفي عليه ، ولا دفع مضرة اعظم منه عاجلا ، ولا آجلا ، ولا يكون مستحقاً، ولا واقعاً على وجه الموافقة ، واصله وضع الشيء غير موضعه ، وقيل اصله الانتقاص من قوله تعالى « ولم تظلم منه شيئاً » ، فالظلم على هذا انتقاص الحق ، الى ان قال :«وانما لا يختار الله الظلم ولا يجوز عليه الظلم ، لانه عالم بقبحه مستغن عنه ، وعالم بغناه عنه ، وانما يختار القبيح من يختاره لجهله بقبحه ، او لحاجته اليه لدفع ضرر ، أو لجر نفع، اولجهله باستغنائه عنه،والله تعالى منزه عن جميع ذلك ، وعن سائر صفات النقص والعجز».

٤–ويعترض عليهما انه لا دليل على هذا التفسير واصالة عدم نقل لفظ الظلم من معناه اللغوي الى معناه الاصطلاحي الشرعي تجري في المقام .

٥ – والعدل في الاصطلاح الفلسفي هو المرتبة المتوسطة بين الافراط ، والتفريط .

وفي الاصطلاح الشرعي اتى بمعناه اللغوي ، أي وضع الشيء في محله بلا انتقاص للحق قال تعالى[٣] « ولا يظلم ربك احداً » .

٦ – وفي نهج البلاغة لامير المؤمنين علي (ع) ص ٤٤ جواباً على سؤاله عن التوحيد والعدل « التوحيد ان لا تتوهمه والعدل ان لا تتهمه » ، ومعنى ذلك ان توحيد الله ان لا تتوهمه اي لا تصفه عن توهم ، او ظن بما ليس فيه مما ينافي وجوب وجوده ، بأن تتوهمه

---

(١) آية ٥١ البقرة (٢) آية ٣٩ النساء (٣) آية ٥٠ الكهف

انه جسم ، ومحل للحوادث ، وما الى ذلك،وان عدله ان لا تتهمه، فتنسب اليه ما هو منزه عنه من فعل القبيح والظلم ، والجبر على المعصية ، والعقاب عليها ، وتكليف ما لا يطاق ، وما الى ذلك مما يقبحه العقل ، ومرد ذلك الى ان الله لا يفعل مـــا ينفر منه الطبع ، ويقبحه العقل .

العدل عند جمهور أهل السنة :

١ ــ أما العدل عند جمهور اهل السنة ، فهو وضع الشيء موضعه ، بمعنى التصرف في الملك على مقتضى المشيئة والعلم ، والظلم ضده .

قال الشهرستاني[1] في كتاب الملل والنحل « صفحة ٤٧ و ٤٨ » ما نصه « واما العدل فعلى مذهب اهل السنة ان الله تعالى عدل في افعاله ، بمعنى انه متصرف في ملكه وملكه ، يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد ، فالعدل وضع الشيء موضعه ، وهو التصرف في الملك على مقتضى المشيئة ، والعلم ، والظلم بضده ، فلا يتصور منه جور في الحكم ، وظلم في التصرف ، وعلى مذهب اهل الاعتزال «العدل» ، ما يقتضيه العقل من الحكمة ، وهو اصدار الفعل على وجه الصواب والمصلحة » .

العدل ليس اصلا مستقلا من اصول الدين :

٢ ــ لا ريب في ان العدل شأن من شؤون التوحيد ، ووجوب الوجود ، اذ همـــا يستلزمان جمعه لجميع صفات الكمال التي منها العدل ، اذ النقص محال على من اتصف بها ، وهو الله تعالى ، وانما ذكر الشيعة الامامية العدل اصلا من اصول الدين ، مع تضمن الاصل الاول له خلافاً للاشاعرة من المسلمين ، فإنهم وان قالوا بأن الله عادل ، لان ذلك عليه اجماع المسلمين ، بيد انهم ذهبوا في فلسفتهم الكلامية الى امور يلزمها انكار العدل .

(١) انكارهم الحسن والقبح العقليين ، وذهابهم الى ان كل ما امر به الشرع فهو حسن ، وكل ما نهى عنه فهو قبيح ، فلو ان الله خلد المطيع في النار ، وخلد الكافر في الجنة ، بل لو خلد جميع الانبياء في النار ، وخلد ابليس في الجنة لكان ذلك حسناً منه ، مع انه بنظر العقل ظلم قبيح .

(٢) قولهم بالجبر وان العباد مجبورون على افعالهم ، فلا تأثير لاراداتهم وقدراتهم ، في شيء وانما التأثير لارادة الله وقدرته ، ولازم ذلك انه لا يجوز لله بنظر العقل ان يعاقب

---

(١) محمد بن عبد الكريم الشهرستاني المتوفى سنة ٥٤٨ هـ

العبد على المعصية ، وقد وعد الله بالعقاب عليها ، بقوله تعالى [1] « ومن يعمل مثقال ذرة خيراً يره ، ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره »، وقوله تعالى [2] « من عمل صالحاً فلنفسه ومن أساء فعليها» وذلك ظلم قبيح .

٣ — ذهابهم الى ان القدرة لا تكون قبل الفعل ، وانما تكون حال الفعل ، فالقاعد عندهم غير قادر على القيام الا حال القيام ، ولا شبهة في ان التكاليف الشرعية دعوة لايجاد الفعل قبل وجوده ، والا يلزم طلب الحاصل ، وهو غير جائز ، ولازم ذلك ان الله يكلف العباد بما لا يطيقون ، وذلك بنظر العقل ظلم قبيح .

٣ — ولا يخفى ان قولهم بأن الحسن والقبح بحكم الشرع ، لا بادراك العقل سهل عليهم القول بالجبر ، والتكليف بما لا يطاق ، ذلك انهم يقولون ، ان ما يصدر عن الله تعالى من فعل لا يتصف بقبح ، لانه نقص ، وهو محال عليه تعالى .

٤ — وليعلم ان انكار صفة العدل لله يوجب الكفر ، والخروج من الدين ، فانه وان لم يكن اصلا مستقلا من اصول الدين، بيد ان انكاره يستلزم نسبة النقص الى الله ،وذلك يتنافى مع الاصل الاول التوحيد ، ووجوب الوجود لما ذكر آنفاً ، من ان التوحيد ، ووجوب الوجود يستلزمان جميع صفات الكمال للذات التي تتصف بها ، والتنزيه عن النقص .

٥ — وان العدل بالمعنى المصطلح ليس اصلا مذهبياً ، كما توهمه بعض المؤلفين ، فإن الاصل المذهبي في اصطلاح العلماء من المتشرعة ، ما لا يوجب انكاره الخروج من الدين ، وان اوجب الخروج من المذهب ، بخلاف الاصل الديني الذي يستلزم انكاره ذلك ، والعدل يستلزم انكاره الخروج من الدين ، وان لم يكن اصلا مستقلا كالتوحيد ،والنبوة، والمعاد .

معنى النبوة :

١ — النبوة في اللغة اسم لما ارتفع من الارض ، والاخبار عن الله تعالى ، وما يتعلق به والنبي مأخوذ من المعنى الاول بمعنى المرتفع عن الخلق ، اي الاشرف منهم ،اومن المعنى الثاني بمعنى

---

(١) آية ٨،٧ الزلزال (٢) آية ٩٧ النمل

المخبر عن الله .

٢ — وفي الاصطلاح الشرعي : رياسة عامة على الخلق اجمعين من قبل الله تعالى :

٣ — وفي اصطلاح المتكلمين : كون الانسان مبعوثاً من الحق الى الخلق ، وهذا المعنى يعم جميع النبوات من لدن آدم الى بعثة محمد بن عبد الله (ص) ، وهو معنى النبوة العامة.

٤ — بيد ان المعتبر اصلا من اصول الدين هو النبوة الخاصة التي هي نبوة نبينا محمد بن عبد الله بنسبه المخصوص ، وذلك بالاعتقاد بأنه نبي مرسل من قبل الله الى الخلق اجمعين، والاقرار بذلك ، وانه صادق في كل ما اخبر به عن الله تعالى .

٥ — اما الاعتقاد بالنبوة العامة ، ونبوة من ذكرهم الله في القرآن ، ومن لم يذكرهم واشار اليهم بقوله تعالى « ولقد ارسلنا رسلا من قبلك منهم من قصصنا عليك ، ومنهم من لم نقصص عليك » [١] ، فإن ذلك ليس اصلا من اصول الدين ، وقد اخبر الله تعالى عن النبوة العامة بقوله « وان من امة الا خلا فيها نذير » [٢] وقوله « وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا » [٣] بيد ان ذلك ، وكل ما علم بالضرورة من الدين يعتبر عدم انكاره شرطاً من شروط الايمان ، لا ركناً من اركانه ، كما لا يعتبر الاعتقاد به بخصوصه ركناً من اركان الايمان كما ذهب الى ذلك الجمهور من اهل السنة .

٦ ـ نسب النبي محمد (ص) :

ان نسب نبينا محمد صلوات الله عليه ، كما ذكره اهل السير والتاريخ ، انه محمد بن عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف بن قصي بن كلاب بن مرة بن كعب بن لؤي بن غالب بن فهر بن مالك بن النضر بن كنانة بن خزيمة بن مدركة بن الياس بن مضر بن نزار بن معد بن عدنان ، وينتهي نسبه الى اسماعيل بن ابراهيم الخليل .

امه آمنة بنت وهب بن عبد مناف بن زهرة بن كلاب الجد الخامس للنبي (ص) بن مرة بن لؤي بن غالب .

٧ – مولده :

ولد محمد بن عبد الله (ص) ، بمكة عام الفيل في ١٢ ربيع الاول ٢٠ نيسان (ابريل)

(١) آية ٤٠ المؤمن (٢) آية ٢٤ فاطر (٣) آية ١٥ الاسراء

سنة ٥٧١ ميلادية عند جمهور المسلمين، ووافقهم في ذلك من الشيعة الامامية الكليني[1] رحمه الله في اصول الكافي ، وعند اكثر الشيعة الامامية انه ولد في ١٧ ربيع الاول سنة ٥٧١ ميلادية ومات ابوه وهو حمل ، وقيل وله من العمر شهران ، وقيل سبعة اشهر ، وماتت امه وله من العمر ثلاث سنوات ، او اربع ، او ست حسب الاقوال في ذلك ، فكفله عمه ابو طالب اخو ابيه لابويه .

٨ ـ بعثته :
وبعث وهو ابن اربعين سنة في السابع والعشرين من شهر رجب سنة ٦١١ م، ومكث في مكة بعد البعثة ثلاث عشرة سنة .

٩ ـ هجرته :
ثم هاجر الى المدينة في ربيع الاول ومكث في غار ثور ثلاثة ايام ثم تابع سيره، ووصل الى المدينة نهار الاثنين في ١١ ربيع الاول سنة ٦٢٢ م كما ذكر المؤرخون ، ومكث فيها عشر سنين ، واجاب داعي الله في مثل ولادته ١٢ ربيع الاول عند المؤرخين ، وفي ٢٨ صفر سنة ١٠ هـ و ٦٣٣ م عند الشيعة الامامية ، حسبما رووا عن ائمتهم ، وعمره ثلاث وستون سنة وبعض اشهر ، عاش منها مع جده عبد المطلب ثماني سنوات .

عدد الانبياء والمرسلين :
١ ـ لقد اختلفت الاحاديث المروية في عدد الانبياء الذين بعثوا بأمر الله ، من آدم الى محمد (ص) ففي بعضها انهم مئة وعشرون الف نبي ، وفي بعضها انهم مئة الف واربعة وعشرون الف نبي ، اما ما روي في عدد المرسلين منهم فهو انهم ثلاث مئة وثلاثة عشر رسولا .
فقد روي عن ابي ذر الغفاري رضي الله عنه كما ذكر الشيخ الطبرسي في مجمع البيان ص ٤٩٤ انه قال : قلت يا رسول الله : كم عدد الانبياء ؟ فقال : مئة الف نبي واربعة وعشرون الفاً ، قلت يا رسول الله : كم المرسلون منهم ؟ قال : ثلاث مئة وثلاثة وعشرون وبقيتهم انبياء ، قلت كان آدم نبياً ؟ قال نعم : كلمه الله وخلقه بيده ، يا أبا ذر أربعة من الانبياء عرب هود وصالح وشعيب ونبيك قلت يا رسول الله : كم انزل الله من كتاب،

(١) هو ابو جعفر محمد بن يعقوب الكليني المتوفى سنة ٣٢٩ هـ

قال مئة وأربعة كتب أنزل الله منها على آدم عشر صحف ، وعلى شيث خمسين صحيفة ، وعلى اخنوخ وهو ادريس ثلاثين صحيفة ، وهو أول من خط بالقلم ، وعلى ابراهيم عشر صحايف ، والتوراة ، والانجيل ، والزبور ، والفرقان) .

٢ ـ والمذكور منهم في القرآن خمسة وعشرون نبياً ، منهم خمسة من اولياء العزم وهم: آدم ، نوح ، ادريس ، ابراهيم ، اسماعيل ، اسحاق ، يعقوب ، يوسف ، موسى ، هرون ، داود ، سليمان ، صالح ، هود ، ذو الكفل ، لوط ، شعيب ، ايوب ، الياس ، زكريا ، يحيى ، اليسع ، يونس ، عيسى ، محمد . أما العرب من الانبياء فهم كما ذكر في الخبر السابق اربعة : هود ، شعيب ، صالح ، محمد .

معنى النبي والرسول في الاصطلاح الشرعي :

١ ـ اختلف العلماء في معنى النبي والرسول في الاصطلاح الشرعي ، فذهب فريق الى انهما بمعنى واحد ، وذهب فريق الى انهما متغايران ليسا بمعنى واحد ، وهذا هوالصحيح .

٢ ـ والدليل على ذلك ان كلا من النبي والرسول استعمل في القرآن على وجهين ، مرة بمعنى اعم من الآخر ، ومرة بمعنى مغاير له ، اما الرسول ، فقد استعمل بمعنى اعم من النبي بقوله تعالى « وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه » (١) فان المراد به المرسل من قبل الله سواء كانت له شريعة ، او لم تكن ، واستعمل النبي بمعنى اعم من الرسول بقوله تعالى « اولئك مع الذين انعم الله عليهم من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين وحسن اولئك رفيقا » (٢) ،واستعمل كل منهما بمعنى مغاير للاخر بقوله تعالى « وما ارسلنا من رسول ولا نبي الا اذا تمنى القي الشيطان في امنيته » (٣) ، فان عطف النبي على الرسول يقتضي المغايرة بينهما .

٣ ـ وقد ذكر للفرق بينهما وجوه :

١) ان النبي هو الانسان المخبر عن الله بغير واسطة بشر سواء كانت له شريعة كمحمد (ص) ، او لم تكن له شريعة كيحيي بن زكريا ، بخلاف الرسول فانه المخبر عن الله بلا واسطة بشر ، وله شريعة مبتدأة كآدم ، او ناسخة كمحمد ، وعلى هذا يكون النبي اعم من

---

(١) آية ١٤ ابراهيم (٢) آية ٦٨ النساء (٣) آية ٥١ الحج

الرسول ، فكل رسول نبي وليس كل نبي رسولاً .

٢) ان الرسول يكون من الملائكة بخلاف النبي ، وعلى هـــذا يكون الرسول اعم من النبي ، فكل نبي رسول وليس كل رسول نبياً .

٣) ان النبي هو الذي يرى في منامه ويسمع صوت الملك ولا يراه ؛ بخلاف الرسول فانه الذي يرى في منامه ويسمع صوت الملك ويراه ؛ وقد روى هـــذا الفرق الكليني في الكافي عن الباقر (ع) وعلى هذا فهما متغايران .

اولو العزم من الرسل :

١ — ان اولي العزم من الرسل حسبما وردت به الاخبار عن أئمتنا خمسة : نوح؛ابراهيم؛ موسي ؛ عيسي ؛ محمد ؛ ومعني اولي العزم الذين عزموا على انفاذ امر الله وفاقاً لما امر به بجد وصبر وثبات ؛ وكل منهم اتي بشريعة ناسخة لشريعة من سبقه من النبيين .

٢ — روى الكليني في الكافي عن ابن مهران انه قال قلت لابي عبد الله قول الله عز وجل « فاصبر كما صبر أولوا العزم من الرسل » فقال نوح ؛ وابراهيم ؛ وموسي ؛ وعيسي؛ ومحمد . قلت كيف صاروا اولي العزم ؟ «فقال لان نوحاً أتى بكتاب وشريعة وكل من جاء بعد نوح اخـــذ بكتاب نوح وشريعته ومنهاجه حتى جاء ابراهيم بالصحف وبعزيمة ترك كتاب نوح لا كفراً به ؛ فكل نبي جاء بعـــد ابراهيم اخذ بشريعة ابراهيم ومنهاجه وبالصحف ؛حتى جاء موسي بالتوراة وشريعته ومنهاجه ؛ وبعزيمة ترك الصحف ؛ فكل نبي جاء بعد موسي اخذ بالتوراة ؛ حتى جاء عيسي المسيح بالانجيل؛ وبعزيمة ترك شريعة موسي ومنهاجه ؛ فكل نبي جاء بعد المسيح اخذ بشريعته ومنهاجه ؛ حتى جاء محمد(ص) بالقرآن وشريعته ومنهاجه ؛ فحلاله حلال الى يوم القيامة ؛ وحرامه حرام الى يوم القيامة فهؤلاء اولو العزم من الرسل »

معنى الامامة :

١ — ان الامامة في اللغة مصدر أمه يؤمه امامة ؛ اي اقتدى بـــه ؛ وبمعنى الرسالة العامة .

٢— وفي الاصطلاح الشرعي: ولاية عامة من قبل الله على الخلق اجمعين عدا النبي؛ ونحوها نحو ولاية النبي ؛ بمعني افتراض الطاعة ؛ فالامام هو الذي فرضت طاعته على الخلق عامة

عدا النبي ؛ كما فرضت طاعة النبي ؛ وعرفها القوشجي في شرح التجريد بأنها رياسة عامة في امور الدين والدنيا خلافة عن النبي .

٢ ـ ومعنى اعتبار الامامة اصلا من اصول الدين . انه يجب الاعتقاد بهـا لمن ثبتت امامتهم وفرضت ولايتهم بالنص من آل محمد صلوات الله عليهم بعددهم واسمائهم ، وان عدد الائمة الذين ثبتت امامتهم ، وولايتهم عند الشيعة الامامية اثنا عشر اماماً .

١) امير المؤمنين عـلي بن ابي طالب : ولد في مكة في الكعبة في ١٣ رجب سنة ٦٠١ م بعد مولد النبي بثلاثين سنة ، واستشهد بسيف عبد الرحمن بن ملجم في ٢١رمضان سنة ٤٠ هـ ، ودفن في النجف .

٢) ولده الحسن الزكي : ولد في المدينة في ١٥ رمضان سنة ٢ او ٣ هـ ، وقبض في ٧ صفر ٥٠ هـ وقال الشيخ المفيد سنة ٤٩ هـ ودفن في البقيع .

٣) اخوه الحسين الشهيد : ولد في المدينة في ٣ شعبان سنة ٣ او ٤ هـ ، واستشهد في١٠ محرم سنة ٦١ هـ في كربلاء ودفن فيها .

٤) ولده علي زين العابدين : ولد في المدينة سنة ٣٨ هـ وقبض فيها آخر محرم في سنة ٩٥ هـ .

٥) ولده محمد الباقر : ولد في المدينة في صفر سنة ٥٧ هـ ، وقبض فيها في ٧ ذي الحجة سنة ١١٢ هـ وقال الشيخ المفيد سنة ١١٤ هـ .

٦) ولده جعفر الصادق : ولد في المديـنة في ١٧ ربيع الاول سنة ٨٣ هـ ، وقبض فيها سنة ١٤٨ هـ .

٧) ولده موسى الكاظم : ولد بالأبواء ـ موضع بين مكة والمدينة سنة ١٢٨ هـ،وقبض في سجن الرشيد في بغداد في ٢٥ رجب سنة ١٨١ هـ ، وقال الشيخ المفيد في الغنية سنة ١٨٣ هـ ودفن في مقابر قريش .

٨) ولده عـلي الرضا : ولد في المـدينة سنة ١٤٨ هـ ، وقبض في طوس في آخر صفر سنة ٢٠٣ هـ .

٩) ولده محمد الجواد : ولد في المدينة في شهر رمضان سنة ١٩٥ هـ ، وقبض في بغداد

في آخر ذي القعدة سنة ٢٢٠ هـ ، ودفن مع جده الكاظم في مقابر قريش .

١٠) ولده علي الهادي : ولد في المدينة في ١٥ ذي الحجة سنة ٢١٢ هـ ، وقبض بسر من رأى في ٣ رجب سنة ٢٥٤ .

١١) ولده الحسن العسكري : ولد في المدينة في ربيع الثاني سنة ٢٣٢ هـ ، وقبض بسر من رأى في ٨ ربيع الاول سنة ٢٦٠ هـ ، ودفن فيها .

ولده محمد المهدي المنتظر عجل الله فرجه : ولد بسر من رأى في ١٥ شعبان سنة ٢٥٦ هـ ، ولا يزال ينتظر ظهوره ليملأ الارض قسطاً وعدلا ، كما ملئت جوراً .

الامامة ليست من اصول الدين :

١ ـ ان الامامة كما عليه محققوا الشيعة الامامية ليست من اصول الدين ، اي اركان الايمان ، ولا من اصول الاسلام ، وانما هي اصل مذهبي من اصول مذهب التشيع ، بمعنى ان من انكرها لا يكون شيعياً ـ لا انه لا يكون مؤمناً ولا مسلماً .

٢ ـ والدليل على ذلك اطلاق ما ورد في بيان معنى الايمان من الايات ، وما ورد من الاخبار الكثيرة في بيان معنى الايمان والاسلام ، ولم يتعرض لذكر الامامة بوجه نحو قوله تعالى « يا أيها الذين آمنوا ، آمنوا بالله ورسوله والكتاب الذي نزل على رسوله والكتاب الذي انزل من قبل ومن يكفر بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الاخر فقد ضل ضلالا بعيداً [1] ، وقوله تعالى « آمن الرسول بما انزل اليه من ربه والمؤمنون كل آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله لا نفرق بين احد من رسله ، وقالوا سمعنا واطعنا غفرانك ربنا واليك المصير » [2] .

٣ ـ وما روي عن النبي (ص) انه قال لا يؤمن عبد حتى يؤمن بأربعة : حتى يشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له ، واني رسول الله بعثني بالحق ، وحتى يؤمن بالبعث ، وحتى يؤمن بالقدر .

٤ ـ وما روي عن الصادق «ع» مما ذكرنا آنفاً ، وما رواه عنه زرارة وفيه سألت رحمك الله عن الايمان والايمان ، هو الاقرار باللسان ، وعقد في القلب ، وعمل بالاركان ،

«١» آية ١٣٦ النساء «٢» آية ٢٨٥ البقرة

والايمان بعضه من بعض، فقد يكون العبد مسلماً قبل ان يكون مؤمناً ،ولا يكون مؤمناً حتى يكون مسلماً، فالاسلام يشارك الايمان .

٥ ـ وما روى ابن مهران عن الباقر «ع» : الايمان ما استقر في القلب وافضي به الى الله عز وجل ، وصدقه العمل بالطاعة ، والتسليم لامر الله : والاسلام ما ظهر من قول أو فعل ، وهو الذي عليه جماعة الناس من الفرق كلها ؛ وبه اجتمعوا على الصلاة والزكاة والصوم فخرجوا بذلك عن الكفر ، واضيفوا الى الايمان ، والاسلام لا يشرك الايمان والايمان يشرك الاسلام ، وهما في القول والفعل يجتمعان ، كما صارت الكعبة في المسجد والمسجد ليس في الكعبة ، وكذلك الايمان يشرك الاسلام، والاسلام لا يشرك الايمان .

فان ما ذكرنا من الايات والاخبار ، بما في ذلك الاخبار المذكورة آنفاً عند الفرق بين الاسلام والايمان يدل باطلاقه على ان الامامة ليست اصلا من اصول الايمان ولا الاسلام، اذ لو كانت كذلك لوجب البيان والا لزم الاخلال بالغرض ، وذلك ينافي الحكمة من الحكيم تعالى .

٦ ـ ولرب قائل : ان الايات التي ذكرت وكذا الخبر المروي عن النبي (ص) كان قبل تشريع الامامة فانها آخر ما بلغه النبي (ص) ، يوم غدير خم بعد منصرفه من حجة الوداع ولا اقل من الاحتمال ، وبذلك يبطل الاستدلال بها على عدم كون الامامة اصلا من اصول الايمان والاسلام .

ويعترض عليه انه لو سلم ذلك في الايات والخبر النبوي فان الاخبار الواردة عن الباقر والصادق «ع» متأخرة عن ذلك .

٧ ـ ولرب قائل ان من الاخبار ما يصلح بيانا لتلك المطلقات بتقييدها ، مما هو صريح بأن الامامة ركن من اركان الايمان ، بل من اهم اركانه ، وكذا من الاسلام كالخبر المروي عن النبي (ص) « من مات وهو لا يعرف امام زمانه مات ميتة جاهلية » ، وفسرت الجاهلية في خبر عن الصادق «ع» بأنها جاهلية كفر ونفاق وضلال .

وهذا الخبر متواتر بين الشيعة والسنة .

٨ ـ والخبر المروي عن الباقر «ع» بني الاسلام على خمس : الصلاة ، والزكاة ، والحج ، والصوم ، والولاية . فأخذ الناس بأربع وتركوا هذه .

وفي خبر عنه مثل هذا ، الا ان فيه زيادة ولم يناد بشيء كما نودي بالولاية ، وفي خبر آخر عنه فلو ان احداً صام نهاره وقـــام ليله ومات بغير ولاية ، لا يقبل منه صوم ولا صلاه .

٩ ـ والخبر المروي عن الصادق «ع» جواباً على سؤاله عن الدين الذي لا يسع احــداً جهله فقال« شهادة ان لا اله الا الله وان محمداً رسول الله والاقرار بما جاء به من عند الله واقام الصلاة ، وايتاء الزكاة ، وصوم رمضان ، والولاية لنا والبراءة من عدونا ، وتكون مع الصادقين » .

فلماذا لا تكون هذه الاخبار مقيدة للمطلقات ، التي لم يذكر بها الامامة ركناًللايمان ، ولا الاسلام وبياناً لذلك ؟ .

١٠ ـ والجواب :

اولا : ان المطلقات الواردة في بيان معنى الايمان ، والاسلام آبية عـــن التقييد ، لأظهريتها في الاطلاق من هذه الاخبار في التقييد فلا تقيد بها .

ثانياً : انه يلزم من القول بأن الامامة ركن من اركان الاسلام ، والايمان ان يكون من أنكرها غير مسلم ، ولا مؤمن وذلك باطل لوجوه :

١) اجماع المسلمين الا من شذ منهم ، على عدم كفر من أنكر الامامة .

٢) ما روي في الكافي عن هاشم البريد عن الصادق «ع» قال كنت انا ومحمد بن مسلم وابو الخطاب مجتمعين ، فقال ابو الخطاب ما تقولون فيمن لم يعرف هذا الامر «يعني الامامة» فقلت من لم يعرف هذا الامر فهو كافر : فقال ابو الخطاب ، ليس بكافر حتى تقوم عليه الحجة ، فاذا قامت عليه الحجة ، ولم يعرف فهو كافر : فقال له محمد بن مسلم سبحان الله بأنه اذا لم يعرف ، ولم يجحد كفر ليس بكافر اذا لم يجحد : قال فلما حججت دخلت على ابي عبد الله فأخبرته بذلك فقال : انفذ ان حضرت دعاباً ولكن موعدكم الليلة عند الجمرة الوسطى بمنى ، فلما كانت الليلة اجتمعنا عنده انا وابو الخطاب ومحمد بن مسلم فتنــاول وسادة فوضعها في حجره ، فقال « ما تقولون في خدمكم ونسائكم واهلكم أليس يشهدون ان لا اله الا الله ؟ فقلت بلى : قال أليس يصلون ويصومون ويحجون ؟ فقلت بلى : قال ويعرفون ما أنتم عليه ؟ قلت لا : فقال فما هم عندكم ؟ قلت من لم يعرف هـــذا الامر فهو

كافر : قال سبحان الله : اما رأيت اهل الطريق واهل الماء قلت بلى : قال أليس يصلون ويصومون ويحجون أليس يشهدون ان لا اله الا الله وان محمداً رسول ؟ قلت بلى : قال أيعرفون ما انتم عليه ؟ قال لا : قال فما هم عندكم ؟ قلت من لم يعرف هذا الامر فهو كافر: قال سبحان الله هذا قول الخوارج : ثم قال ان شئت اخبرتكم ؟ فقلت بلى : قال : اما انه شر عليكم ان تقولوا بشيء ما لم تسمعوه منا » قال فظننت انه يريد قول محمد بن مسلم اي انه ظن من قول الامام اخيراً قول محمد بن مسلم حيث قال بكفر من لم يعرف الامر ، وجحد مع عدم سماعه من الامام وهذا صريح بأن الامامة ليست من اصول الاسلام والايمان، بمعنى ان من لم يعرفها يكن كافراً .

٣) ما ثبت من سيرة النبي (ص) والائمة «ع» ، من معاملة من لم يقر بالامامة معاملة المسلمين ، والمؤمنين بلا انتقاص .

٤) ما ثبت من سيرة المسلمين المستمرة ، من زمان حدوث الخلاف في الامامة الى يومنا هذا من معاملة المخالفين فيهـا معاملة المسلمين والمؤمنين ، وترتيب جميع آثار الاسلام ، والايمان عليهم ، فهذه الوجوه تدل على ان الامامة ليست ركناً من اركان الاسلام ولا الايمان ، واذن فلا بد من حمل تلك الاخبار التي يظهر منها ، او هي صريحة باعتبـار الامامة ركناً من اركان الايمان على المرتبة الكاملة منه ، او على ان عدم انكار الامامة ، مع العلم بأنها مما اخبر به النبي «ص» ، شرط في الايمان كسائر ما علم مجيئه عنه بالضرورة او بغيرها ، وعلى ذلك تحمل الاخبار التي تصرح بكفر من أنكر الامامة كخبر ابن ابي يعفور عن الصادق «ع» انه قال« ثلاثة لا يكلمهم الله يوم القيامة ولا يزكيهم ولهم عذاب أليم ، من ادعى امامة من الله ليست له ، ومن جحد اماماً من الله ، ومن زعم ان لهما في الاسلام نصيباً » كما يمكن حمل هذه الاخبار على عدم ترتب الثواب على الاعمال الصالحة يوم القيامة ، كما يفهم من الخبر المروي عن الباقر «ع» المذكور آنفاً ،« وفيه فلو ان احداً صام نهاره وقام ليله ومات بغير ولاية لا يقبل منه صوم ولا صلاة» .

معنى المعاد :

١ ــ ان المعاد في اللغة مصدر عاد بمعنى رجع .

٢ ــ وفي الاصطلاح الشرعي : معناه ان الله يعيد الخلائق بعد الموت الى الحياة لتجزى

كل نفس بما تسعى ، ومعنى كونه ركناً من اركان الايمان ، انه يجب الاعتقاد بأن الله يعيد الخلائق بعد الموت بأجسامهم ، وارواحهم ، وعلى صورهم التي كانوا عليها في دار الدنيا للحساب والجزاء قال الله تعالى « فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره ، ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره » .

اصول الدين عند جمهور أهل السنة :

١ ـ ان اركان الايمان عند جمهور اهل السنة كما صرحوا به في كتبهم ستة ومنهم الشهرستاني في الملل والنحل ص ٤٨ .

١» الايمان بالله .
٢» الايمان بالملائكه .
٣» الايمان بالكتب السماويه .
٤» الايمان بالرسل .
٥» الايمان باليوم الاخر .
٦» الايمان بالقدر خيره وشره من الله .

معنى الاركان :

١ ـ اما الايمان بالله ، فهو التصديق بوجوده ووجوبه ، وجمعه لجميع صفات الكمال ، وتنزهه عن صفات النقص .

٢ ـ واما الايمان بالملائكة ، فهو التصديق بوجودهم ، وانهم عباد مكرمون لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون ، وانهم مبرؤون من الشهوات والتناسل ، ليسوا بذكور ولا اناث ، خلقهم الله من نور ، وجعلهم رسلا لمن يشاء من عباده .

٣ ـ واما الايمان بالكتب ، فهو التصديق بأنها جميعاً كلام الله ، وان مضمونها حق .

٤ ـ واما الايمان بالرسل فهو عندهم التصديق بأنهم صادقون بما اخبروا عن الله ، والتصديق بما ثبت بالضرورة عنهم ايضاً .

٥ ـ واما الايمان بالقدر خيره وشره من الله ، فهو عندهم التصديق بأن كل ما يحدث في العالم من خير وشر ، بما في ذلك ما يكون بارادات العباد هو من الله وقدرته ، وهو فعله ، وهذا معنى الجبر في افعال العباد .

٦ ــ ولا يخفى ان التصديق بما علم بالضرورة من الدين ، ومن جملته التصديق بالصلاة والزكاة ، وما إلى ذلك من اصول الدين عندهم ، إذ هم يتبعون في ذلك ما عليه الاشاعرة من ان الايمان هو التصديق بكل ما علـم مجيئه عن النبي (ص) بالضرورة ، إلا انهم لم يذكروا ذلك مستقلا لاندراجه في التصديق بالرسل ، إذ منه تصديقهم بما علم بالضرورة مجيئه عنهم عندهم .

ليس القدر خيره وشره من الله :

١ ــ لقد ذكرنا آنفاً ان من اركان الايمان عند جمهور اهل السنة ، الاعتقاد بأن القدر خيره وشره من الله ،وهم بذلك يتبعون مذهب ابي الحسن علي بن اسماعيل الاشعري ، القائل ان كل ما يدخل في الوجود فهو بارادة الله وقدرته ، مباشرة بلا واسطة شيء ، سواء كان من الامور القائمة بذاتها ، او من الصفات الثابتة لغيرها ، او من افعال العباد وإراداتها واشواقها ، وحركاتها وطاعاتها ومعاصيها .

٢ ــ وافعال العباد على مذهبه كلها بقدرة الله ، وهي افعاله ومخلوقة له مباشرة ولا تأثير لقدرة العبد في مقدوره ، بل القدرة والمقدور صادران عن الله ، نعم للعبد في الفعل صفة الكسب التي بها يصح الامر والنهي والثواب والعقاب ، ويعبر عنها بالقدرة الكاسبة ، ويقال لهم الجبرية المتوسطة ، في مقابلة اصحاب الجبرية المفرطة القائلين بأنـه لا دخل لارادة العبد وقدرته في الفعل ، ولو بصفة الكسب فهو كالالة المسيرة ، وهم اتباع الجهم بن صفوان ، ويقال لهم الجهمية ، ويقال للفرقتين المجبرة في عرف المتكلمين ، وخالفهم في ذلك المعتزلة والشيعة الامامية .

٣ ــ أما المعتزلة فانهم ذهبوا إلى التفويض في افعال العباد ، فقالوا ان الله خلق العباد ، واقدرهم على افعالهم التي تصدر عنهم ، وفوض اليهم اختيارها ، فهم مستقلون في إيجادها على وفق مشيئتهم وبقدرتهم ، فلا تأثير لارادة الله ولا لقدرته فيها ، فمن العبد الطاعة والمعصية والايمان والكفر ، وبذلك يصح ثوابه وعقابه ، ويسمون القدرية .

اما الشيعة الامامية ، فانهم ذهبوا مذهباً وسطاً بين الجبر والتفويض ، فقالوا بالمنزلة بين المنزلتين ، ذلك ان الاشاعرة افرطوا في تنزيه الله عن الشريك في الفعل ، فوقعوا في

الجبر ، والمعتزلة افرطوا في تنزيه الله عن الظلم فوقعوا في التفويض ، وكلا الامرين باطل.

معنى الكسب عند الاشعري :

١ - أما معنى الكسب عند الاشعري فقد ضرب به المثل في خفائه ، فقيل اخفى من كسب الاشعري ، وقد فسر بأن الله تعالى اجرى عادته بأن العبد إذا صمم العزم على الطاعة يخلق الله فعل الطاعة فيه ، وإذا صمم العزم على المعصية يخلق فعل المعصية فيه ، وقد صححوا بذلك الامر والنهي ، والثواب والعقاب من الله ، إذ يقولون انه بذلك يكون العبد كالموجد لفعله ، وان كان الفعل حقيقة لله تعالى .

بطلان مذهب الجبر :

١ - ان معنى الجبر في اللغة الاكراه على الفعل والالزام به ، وفي عرف المتكلمين إيجاد الفعل من غير قدرة على تركه .

٢ - وحقيقة الجبر ما ذكرناه آنفاً من ان جميع افعال العباد سواء كانت طاعات ،أو معاصي هي افعال الله ولا أثر للعبد فيها ، نعم له صفة الكسب عند ابي الحسن الاشعري ، وأتباعه من جمهور المسلمين ، والدليل على بطلانه وجوه :

١) انه يلزم من القول به إبطال الثواب والعقاب ، ذلك ان الثواب لا يكون إلا على الطاعة ، والعقاب لا يكون إلا على المعصية ، ومع الجبر لا طاعة للعبد ، ولا معصية له لان ما يصدر عن إرادته ليس فعله ، وإنما هو فعل الله ، وقد وعد الله تعالى الثواب على طاعته والعقاب على معصيته بقوله « وعد الله الذين آمنوا وعملوا الصالحات لهم مغفرة وأجر عظيم والذين كفروا وكذبوا بآياتنا أولئك أصحاب الجحيم »[1] ، وقوله (فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره) .

٣ - ولرب قائل : ان الثواب والعقاب يصحان باعتبار ان العبد له صفة الكسب

---

(١) آية ١٠ المائدة

فيكون الفعل كأنه للعبد باعتبار ذلك .

٤ — ويعترض عليه

أولا : ان من القائلين بالجبر من لا يقول بصفة الكسب ، كالجهمية اتباع صفوان بن الجهم .

ثانياً : ان التصحيح بالكسب غير صحيح ، فانه بالمعنى الذي ذكرناه مخلوق لله وفعل من افعاله ، فكيف يصحح به الثواب والعقاب .

٢) انه يلزم من القول به سقوط التكليف عن العباد ، ذلك لان التكليف مشروط بالقدرة عقلا ، ومع الجبر لا قدرة لهم على الفعل ، إذ هو فعل الله ، فالتكليف مع ذلك تكليف بما لا يطاق ، وظلم قبيح قال تعالى : « لا تكلف نفس إلا وسعها » .

٣ — ولرب قائل : ان الاشاعرة ينكرون ان الحسن والقبح بحكم العقل اي مما يستقل بادراكها العقل بلا حاجة الى الشرع . ويقولون ان ما يصدرعن الله لا يتصف بقبح لانه نقص يتنزه عنه فعلىمذهبهم يحسن من الله كل شيء،سواء كانذلك تكليفاًبمايطاق او غيره ، لانه تعالى خالق مالك وافعاله تصرف في ملكه فلا قبح فيها ، قال تعالى « لا يسأل عما يفعل وهم يسألون » [١] .

٤ — ولكنه يجاب :

اولا : ان من القائلين بالجبر من ينكر ان الحسن والقبح بحكم الشرع ، بمعنى ان ما امر به الشرع فهو حسن ، وما نهى عنه فهو قبيح ، ويقول انهما بحكم العقل فما حكم بحسنه فهو حسن ، وما حكم بقبحه فهو قبيح .

ثانياً : ان الحسن والقبح بحكم العقل لا الشرع على الصحيح ، فان من لا دين له من الملاحدة ، ومن ينكر النبوات كالبراهمة ، يدركون بعقولهم وفطراتهم بالبداهة ان العدل حسن ، والظلم قبيح ، وذلك يدل على ان الحسن والقبح بحكم العقل لا الشرع .

ثالثاً : لو سلم ذلك فانه يقال لهم ان الكذب من الله قبيح او غير قبيح ، فان قالوا

(١) آية ٢٣ الانبياء

بقبحه فما يقولونه في سبب ذلك نقوله في قبح التكليف بما لا يطاق ، وان قالوا بعدم قبحه لزم ان لا يثقوا بحسن ما أمر به ، ولا بقبح ما نهى عنه ، لجواز الكذب عليه تعالى عن ذلك .

رابعاً : انه مع الجبر لا معنى لقوله تعالى « لا يسأل عما يفعل وهم يسألون » إذ الافعال كلها لله ، فلا فعل للعباد يسألون عنه .

٣) انه يلزم من القول بالجبر العبث في إرسال الرسل وإنزال الكتب ، والوعد والوعيد فان ذلك يهدف إلى التبشير والانذار ، والعمل بالطاعات والاجتناب عن المعاصي ، ومع الجبر ليس للعبد فعل حتى تتحقق الغاية ، فلا حاجة إلى ذلك .

٤) انه يلزم من القول بالجبر إما الكذب من الله ، أو نسبة الظلم إليه تعالى وإنكار عدله ، ذلك ان الله وعد الثواب على طاعته والعقاب على معصيته ومع الجبر إما أن لا يفعل ما وعد به فهو خلف للوعد وكذب ، وإما أن يفعل فيلزم الظلم القبيح في العقاب على المعصيه ، وكلاهما نقص لا يجوز على الله ، وقد قال تعالى « ولا يظلم ربك أحداً »[1]

٥) إنه يلزم من القول بالجبر العبث في تشريع الشرائع السماوية ؛ فانها أنظمة لعمل المكلفين ، ومع الجبر لا عمل لهم ، فالتشريع لذلك بلا فائدة ، والعبث لا يجوز على الله الحكيم .

٦) انه يلزم من القول بالجبر أن تكون جميع النقائص ، كالكفر والالحاد والزنا والسرقة وشرب الخمر وإراقة الدماء ، وما إلى ذلك كلها أفعال الله ، ولا أثر للعباد فيها ، ومع ذلك فهو ينهى عنها ويعاقب عليها ، وذلك من القبح بحيث تنفر منه الطباع ، وتصم عن سماعه الاسماع .

٧) إننا نرى بالبداهة فرقاً بين الحركات التي تصدر عن العباد بارادتهم وبين الحركات التي تصدر عنهم بغير إرادات منهم ، وبين الحركات التي تصدر عن الجمادات ، إذ نرى بالبداهة فرقاً بين حركة اليد من المختار وحركة المرتعش لمرض أو كبر ، ونرى فرقاً بين حركة اليد بالاختيار وحركة الالة التي تتحرك بحركات ميكانيكية لا إرادية ، وليس ذلك

---

(١) آية ٥٠ من سورة الكهف

إلا لان للارادة أثراً في الاولى دون الثانية .

٨) ان العقل يدرك بالبداهة أن العباد مسؤولون عن أفعالهم الارادية ، ولو كانت من أفعال الله لما صح ذلك .

٩) ان القول بالجبر يستلزم الكفر باجماع المسلمين لان الله إما أن يعاقب على المعاصي مع الجبر ، أولا يعاقب ، فان عاقب لزم الظلم ، وذلك تكذيب لكتاب الله بقوله : « ولا يظلم ربك أحدا » وهو كفر باجماع المسلمين :

٥ — ويعجبني ما قاله الشيخ محمد عبده في رسالة التوحيد ص ١٥ ما نصه « كما يشهد سليم العقل والحواس في نفسه أنه موجود ، ولا يحتاج في ذلك إلى دليل يهديه ، ولا بصير يرشده ، كذلك يشهد انه مدرك لاعماله الاختيارية يزن نتائجها بعقله ، ويقدرها بارادته ثم يصدرها بقدرة ما فيه ، ويعد إنكار شيء من ذلك مساوياً لانكار وجوده في مجافاته لبداهة العقل .

وسئل الصادق «ع» : عن القدر فقال : ما استطعت أن تلوم العبد عليه فهو فعله ، وما لم تستطع أن تلوم العبد عليه فهو فعل الله ، ان الله تعالى يقول للعبد لم عصيت لم فسقت ، ولا يقول له لم مرضت لم طلت لم قصرت لم ابيضيت لم اسوديت؟ لانه فعل الله .

٩) إنه روي عن النبي (ص) أنه قال : لكل أمة مجوس ومجوس هذه الامة القدرية ، فان مرضوا فلا تعودوهم ، وإن ماتوا فلا تشهدوهم ، وإن لقيتموهم في الطريق فالجؤوهم إلى ضيقه ، وروى الحديث أبو هريرة ورواه عنه البخاري ومسلم .

ولهذا الخبر تبرأ كل من الاشاعرة والمعتزلة من تسميتهم باسم القدرية ، فالاشاعرة يقولون للمعتزلة أنتم القدرية لانكم أنكرتم القدر ، والمعتزلة يقولون للاشاعرة أنتم القدرية ، لان الشيء ينسب إلى من أثبته لا إلى من نفاه ، والذي يظهر من بعض أخبار أئمتنا «ع» ان القدرية هم المعتزلة ، كما يصرح بذلك كثير من المتكلمين ، غير أن الذي يظهر من كلام أمير المؤمنين «ع» في نهج البلاغة ، وبعض الاخبار عن أئمتنا «ع» خلاف ذلك .

٦ — روى الكليني في الكافي بطريقه عن علي بن محمد عمن روي عنه أنه كان أمير المؤمنين «ع» جالساً بالكوفة بعد منصرفه من صفين ، إذ أقبل شيخ فجثا بين يديه ، ثم قال له يا أمير المؤمنين أخبرنا عن مسيرنا إلى أهل الشام ، بقضاء من الله وقدره ؟ فقال له

أمير المؤمنين: « أجل يا شيخ ما علوتم تلعة ولا هبطتم بطن واد ، إلا بقضاء من الله وقدر » فقال الشيخ عند الله احتسب عنائي يا أمير المؤمنين ، فقال له : مه ، فوالله لقد عظم الله لكم الاجر في مسيركم وأنتم سائرون ، وفي مقامكم وانتم مقيمون ، وفي منصرفكم وأنتم منصرفون ، ولم تكونوا في شيء من حالاتكم مكرهين ، ولا اليه مضطرين ، فقال له الشيخ وكيف لم نكن في شيء من حالاتنا مكرهين ، ولا اليه مضطرين ، وكان بالقضاء والقدر مسيرنا ومنقلبنا ومنصرفنا ؟ فقال له : او تظن أنه كان قضاء حتماً ، وقدراً لازماً ، انه لو لو كان كذلك لبطل الثواب والعقاب ، والامر والنهي والزجر من الله ، ولسقط معنى الوعد والوعيد ، ولم تكن لائمة للمذنب ولا محمدة للمحسن ، ولكان المذنب أولى بالاحسان من المحسن ، ولكان المحسن أولى بالعقوبة من المذنب ، تلك مقالة عبدة الاوثان وخصماء الرحمن ، وحزب الشيطان وقدرية هذه الامة ومجوسها ، ان الله تبارك وتعالى كلف تخييراً ، ونهى تحذيراً واعطى على القليل كثيراً ، ولم يعص مغلوباً ، ولم يطع مكرهاً ، ولم يملك مفوضاً ، ولم يخلق السموات والارض وما بينهما باطلا ، ذلك ظن الذين كفروا ، فويل للذين كفروا من النار » فأنشأ الشيخ :

أنت الامام الذي نرجو بطاعته　　　يوم النشور من الرحمن غفرانا
اوضحت من ديننا ما كان ملتبساً　　　جزاك ربك عنا فيه إحسانا

وروى ابن أبي الحديد في شرح نهج البلاغة عن الاصبغ بن نباتة عن أمير المؤمنين «ع» مثل ذلك ، إلا ان فيه ، ولم يكن المحسن أولى بالمدح من المسيء ، ولا المسيء أولى بالذم من المحسن بدلا من ، ولكان المذنب اولى بالاحسان من المحسن ، ولكان المحسن أولى بالعقوبة من المذنب ، كما زيد فيه ، فما القضاء والقدر اللذان ما سرنا إلا بهما ؟ فقال «ع» : هو الامر والحكم وتلا قوله تعالى « وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه » (١) فهذا الخبر يدل على أن الجبرية من القدرية ، إن لم يكونوا هم القدرية .

٧ — ويعجبني نقل ما روي عن الامام « أبي حنيفة النعمان » انه قال لابن « ابي ليلى » مر بنا الى موسى بن جعفر الصادق «ع» ، وموسى يومئذ غلام ، فلما صارا اليه سلما عليه ، ثم قالا له أخبرنا عن افاعيل العباد ممن هي ؟ ، فقال لهما « إن كانت أفاعيل العباد من الله

---

(١) آية ٢٣ من سورة الاسراء

دون خلقه ؛ فالله أعلى ، وأعز ، وأعدل من أن يعذب عبده على فعل نفسه ، وان كانت من الله ومن خلقه ، فالله اعلى ، وأعز من ان يعذب عبده على فعل شاركهم فيه ، وإن كانت من العباد فان عذب فبعد له ، وان غفر فهو اهل التقوى وأهل المغفرة .

ثم أنشأ يقول [1] :

لم تخل أفعالنا اللائي نذم بهـــا   إحدى ثلاث معان حين نأتيها
أما تفرد بارينا بصنعتها   فيسقط الذم عنـــا حين ننشيها
أو كان يشركنا فيهـــا فيلحقه   ما سوف يلحقنا من لائم فيهـا
أو لم يكن لالهي في جنايتها   ذنب فما الذنب إلا ذنب جانيها

أدلة الجبرية على صحة مذهبهم :

١ ـ لقد استدل الجبرية على صحة مذهبهم بالنقل والعقل ، اما النقل فآيات واخبار اما الايات :

فمنها قوله تعالى « الله خالق كل شيء [2] ، وقوله « والله خلقكم وما تعملون » [3] . وقوله « من يشإ الله يضلله ومن يشأ يجعله على صراط مستقيم » [4] إلى غير ذلك من الايات.

٢ ـ ويعترض على الإستدلال بالإيات :

اولا : المعارضة بالايات القرآنية الدالة على ان افعال العباد بإراداتهم وقدراتهم ، مثل قوله تعالى « فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر » [5] وقوله « اعملوا ما شئتم انه بما تعملون بصير » [6] وقوله « كل امرىء بما كسب رهين » [7] إلى غير ذلك من الايات .

ثانياً : انه مع قيام الدليل العقلي على بطلان الجبر ، فلا بد من حمل تلك الايات ونظائرها على نوع من التجوز ، بمناسبة ان الله أقدر العبـاد على اعمالهم التي تصدر عنهم ، فكأنــه

---

(١) روى ذلك الشيخ محمد الكراجكي في كنز القدائد ص ٧١ وقد توفي سنة ٤٤٩ هـ

(٢) آية ٨ الرعد   (٣) آية ٩٦ الصافات

(٤) آية ٣٩ الانعام   (٥) آية ٢٥ الكهف

(٦) آية ٤٠ حم السجدة   (٧) آية ٢١ الطور

خلقها وباب المجاز واسع .

٣ — وأما الاخبار :

منها النبوي الذي ذكرناه آنفاً ، وهو : لا يؤمن عبد حتى يؤمن بأربع : حتى يشهد ان لا إله إلا الله وحده لا شريك له ، واني رسول الله بعثني بالحق ،وحتى يؤمن بالبعث ، وحتى يؤمن بالقدر .

ومنها ما أخرجه مسلم في صحيحه عن النبي (ص) : انه سأله جبرئيل عن معنى الايمان فأجابه بقوله : ان تؤمن بالله ، وملائكته ، وكتبه ، ورسله ، واليوم الاخر ، والقدر خيره وشره .

٤ — ويعترض على الاستدلال بها

أولا : انه من المحتمل أن المراد بالقدر معنى الحكم ، بمعنى ان يؤمن العبد بأن ماشرع الله على لسان رسله حق نظير القضاء في قوله تعالى « وقضى ربك أن لا تعبدوا إلا إياه » أي حكم لا أجبر ، ومع الاحتمال يبطل الاستدلال .

ثانيا : انه لو سلم ذلك ، فانه لا بد من رفع اليد عنه بالدليل العقلي ، اذ يلزم من ذلك مفاسد كثيرة ، ومنها نسبة الظلم الى الله ، وهو نقص لا يجوز عليه تعالى .

٥ — وأما العقل فوجوه :

١ — ويعرض بوجهين :

١) ان الفعل الصادر عن إرادة العبد ممكن لا يوجد حتى يوجد سببه الكافي ، ومع وجود سببه الكافي يجب وجوده ويمتنع عدمه ، وإذن فلا يكون مقدوراً ، إذ القدرة لا تكون إلا مع إمكان الفعل والترك ، ويلزم الجبر .

٢) ان ترك الفعل الصادر عن العبد ان امتنع حال الفعل كان العبد مجبوراً على الفعل ، وإن أمكن فلا بد للفعل من مرجح موجب ، لامتناع صدور أحد طرفي الممكن بلا مرجح موجب ، ولا يكون المرجح الموجب من العبد وإلا لعاد السؤال ولزم التسلسل الباطل ، وإذا كان كذلك يلزم الجبر .

٦ — ويعترض عليه ان المعتبر في القدرة على الفعل إمكانه ، وإمكان الترك ، بالنظر إلى

ماهيته فلا ينافي ذلك وجوبه أو امتناعه من قبل وجود ، أو عدم وجود سببه الكافي ، فانه يجب مع وجوده ، ويمتنع مع عدمه .

٢) انه لو كان فعل العبد بقدرته واختياره لعلم تفاصيله حال الفعل ، والحال انه لا لا يعلم ذلك ، فلا يكون موجداً له ، ذلك انه لا بد في الفعل الذي يصدر عن اختيار ان تكون له ارادة جزئية خاصة ، ولا يكون ذلك إلا مع العلم التفصيلي بالفعل ، وبالوجدان نعلم ان الذي يقطع المسافة لا يعلم بالفعل نقاطها ، وان المتكلم يجمل لا يعلم بالتفصيل أوضاعها وهيئاتها ، وجميع الافعال الارادية كذلك ، واذن فلا يكون العبد موجداً للفعل ، بل الموجد هو الله ويلزم الجبر .

٧ — ويعترض عليه : انه لا دليل على اشتراط العلم التفصيلي في الفعل الاختياري ، بل الشرط العلم ، اعم من التفصيلي والاجمالي الارتكازي ، وهو موجود في كل فعل إرادي ، بحيث لو سئل العبد عن ذلك لفصله تفصيلا ، فالفعل للعبد ، ولا يلزم الجبر .

٣) ان الله اما ان يعلم صدور الفعل عن العبد ، أو عدم صدوره ، او لا يعلم ذلك ، والثاني باطل ، والا لزم نسبة الجهل اليه تعالى ، وعلى الأول فان علم صدوره وجب ، وان علم عدم صدوره امتنع ، وإلا انقلب علمه جهلا ، وذلك محال ، وإذن فلا يكون الفعل ممكن لتردده بين الوجوب ، والامتناع ، ويلزم الجبر .

٨ — ويعترض عليه ان علم الله كان بصدور الفعل عن العبد ، او عدم صدوره عنه باختياره وقدرته ، والوجوب والامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار ، بل يؤكده ، فلا يلزم الجبر .

٩ — وقد اجيب على ذلك بأن علم الله ليس سبباً كافياً لصدور الفعل ، أو تركه ، وإلا لزم الدور الباطل ، لتوقف العلم على العلوم ، فلو توقف المعلوم على العلم ، كما هو الفرض لزم الدور ، وما يلزم منه الباطل يكون باطلا ، فلا يلزم الجبر .

١٠ — ويعترض عليه انه لو لم يكن علم الله سبباً كافياً لصدور الفعل ، او عدم صدوره ، للزم انقلاب علمه جهلا ، وذلك باطل ، والمستلزم للباطل باطل .

أما لزوم الدور من توقف المعلوم على العلم ، فهو ممنوع لاختلاف جهتي التوقف ، فان توقف العلم على المعلوم بالتصور ، وتوقف المعلوم على العلم على الفرض بالوجود ، فلا يلزم الدور مع اختلاف الجهة ، وإذن فالجواب بذلك غير سديد .

٤) ان الفعل الصادر عن العبد بارادته ليس مختاراً فيه ، بل مجبور عليه لان ارادته ليست باختياره ، وإلا لزم أن تسبق بارادة اخرى ، وهكذا فيلزم التسلسل ، أو يعود

التوقف إلى الارادة الاولى فيلزم الدور ، وكلا الامرين باطل ، وما يلزم منه باطل يكون باطلا ، ويلزم الجبر .

١١— ويعترض عليه أن الملاك في كون الفعل باختيار العبد عقلا وعرفاً ، أن يكون صدوره بارادته ، وإن كانت الارادة بغير الاختيار ، إذ الوجوب بالاختيار يؤكد الاختيار ، ولا ينافيه كما ذكر آنفاً .

٥) انه لو كان فعل العبد باختياره ، للزم من إرادة الله فعل شيء ، وإرادة العبد تركه في وقت واحد ، اما اجتماع المتناقضين في فعل واحد ، واما العجز من الله ، وكلا الامرين باطل ، ذلك انه اما ان يقع مرادهما معاً ، وهو اللازم الاول ، او يقع مراد العبد من دون مراد الله وهو اللازم الثاني ، او يقع مراد الله من دون مراد العبد ، ويلزم الجبر.

١٢ — ويعترض عليه بأنا نلتزم بوقوع مراد الله من دون مراد العبد في الفرض ،وذلك لا يدل على الجبر فيما لم تتناف إرادة الله مع ارادة العبد ، فيكون الدليل اخص من المدعى .

٦) انه لو كان فعل العبد بارادته ، وقدرته يلزم أن يكون لله شريك في الفعل ، قال تعالى : « إن الشرك لظلم عظيم » [1] . وهذا هو السبب الذي حمل الاشاعرة على القول بالجبر .

١٣ — ويعترض عليه منع الملازمة ، بين ان يكون فعل العبد بارادته وقدرته ، وبين لزوم الشريك في الفعل ، ذلك ان لزومه إنما يكون إذا قيل بأن العبد يفعل أفعاله التي تصدر عن إرادته بلا دخل لله في ذلك ، كما يقول المعتزلة المفوضة ، أما مع الاعتقاد بأن قدرة العبد على الفعل من الله ، لانه لولا ذلك لما قدر على الفعل ، وانه ليس للعبد ارادة مستقلة عن ارادة الله ، فلا يلزم الشريك لله .

بطلان مذهب التفويض :

١ — ان مذهب التفويض الذي عليه المعتزلة ، وهو المذهب الذي يراد به استقلال العباد في افعالهم ، التي تصدر عن إراداتهم ، وتفويض أمرهااليهم بلا تأثير لارادة الله فيها

---

(١) آية ١٣ لقمان

بوجه ، أما هذا المذهب فباطل لوجوه :

١ ــ انه يلزم من تفويض العبد في الافعال التي تصدر عن إرادته ، إما نسبة العجز إلى الله ، واما العبث في إرسال الرسل والتكليف ، وانتفاء العقاب ، ذلك ان تفويض الله لعباده اختيارهم ، اما عن إلزامهم له ذلك ، كره او احب ، فيلزم الامر الاول ، واما عن رضاه بذلك ، فيلزمه قبول ما فعلوا ، ويلزم الامر الثاني ، وكلا الامرين باطل .

٢) انه يلزم من التفويض أن يكون لله شريك في الخلق والايجاد ، وذلك ينافي توحيده بالفعل كما ذكر آنفاً ، قال تعالى « أم جعلوا لله شركاء خلقوا كخلقه فتشابه الخلق عليهم قل الله خالق كل شيء وهو الواحد القهار »[١] .

٣) لما روي عن النبي (ص) انه قال : من زعم ان الخير والشر بغير مشيئة الله فقد أخرج الله من سلطانه ، ومن زعم بأن المعاصي بغير قوة الله ، فقد كذب على الله ، ومن كذب على الله أدخله الله النار .

لا جبر ولا تفويض بل أمر بين الأمرين :

١ ــ لقد ذهب الشيعة الامامية ، كما ذكرنا مذهباً وسطاً بين الجبر والتفويض ، فقالوا حسبما روي عن أئمتهم ، لا جبر ولا تفويض ، بل أمر بين الامرين .

٢ ــ ويدل على ذلك ما رواه في الكافي عن يونس عن الصادق «ع» انه سأله رجل فقال له جعلت فداك ، أجبر الله العباد على المعاصي؟ ، « قال الله أعدل من أن يجبرهم على المعاصي ثم يعذبهم عليها فقلت جعلت فداك ، ففوض الله إلى العباد؟ ، قال فقال لو فوض اليهم لم يحصرهم بالامر والنهي ، فقال جعلت فداك بينهما منزلة ، قال فقال نعم أوسع مما بين السماء والأرض» .

٣ ــ وما روي عنه في خبر آخر : لا جبر ولا تفويض ولكن امر بين الامرين .

وما روي في الكافي عن الحسن بن علي الوشا عن ابي الحسن الرضا «ع» : انه قال سألته ، فقلت الله فوض الامر إلى العباد؟ ، « قال الله اعز من ذلك : قلت فجبرهم على المعاصي؟ ، قال الله أحكم وأعدل من ذلك ، قال ثم قال ، قال تعالى يا ابن آدم : أنا أولى بحسناتك منك ، وأنت أولى بسيئاتك مني ، وذلك اني لا أسأل عما أفعل وهم يسألون » ، والاختيار

(١) آية ١٨ الرعد

في ذلك بلغت حد التواتر .

معنى أمر بين الامرين :

١ — لقد فسر علماء الشيعة الامامية معنى امر بين الامرين بوجوه عديدة ، اقربها وجوه ثلاثة :

١) تفسير نصير الدين الطوسي : وتلخيصه ان للفعل الصادر عن إرادة العبد سببين بعيداً وقريباً ، فالبعيد إرادة الله ، والقريب إرادة العبد ، فبالنظر إلى السبب القريب لا جبر ، وبالنظر إلى السبب البعيد ، لا تفويض ، فالاشاعرة قصروا نظرهم على السبب البعيد فقالوا بالجبر ، والمعتزلة قصروا نظرهم على السبب القريب ، فقالوا بالتفويض .

٢) ان الفعل باعتبار صدوره عن إرادة العبد لا جبر عليه ، وباعتبار تأثير إرادة الله فيه تكويناً ، إذ هو خالق العبد وإرادته ، وإن كان الجزء الاخير للسبب الكافي إرادة العبد فهو لله ، فلا تفويض فيه .

٣) أن الفعل باعتبار صدوره عن إرادة العبد للعبد ، فلا جبر عليه ، وباعتبار ان الله أقدره على ذلك فهو لله ، فلا تفويض فيه .

٢ — أما معنى ما ورد في خبر الرضا «ع» يا ابن آدم أنا أولى بحسناتك منك ، وأنت أولى بسيئاتك مني » ، فهو ان الله تعالى أقدره على الطاعة وأمره بها ، فهو أولى بها منه ، إذ لولا إقدار الله وأمره لما أتي بها ، وأقدره على المعصية ولكنه نهاه عنها ، فهو أولى بها من الله لنهيه عنها ، وإن كان ذلك باقداره العبد عليها ، ومن أراد زيادة على ذلك فليرجع إلى كتابي « المبدأ الاول » او الله .

أصول الدين عند المعتزلة ، والزيدية ، والخوارج ، واهل الحديث :

١ — ان اصول الدين عند المعتزلة ، والزيدية ، والخوارج ، وأهل الحديث من السنة ثلاثة :

---

(١) اهل الحديث هم الذين يعملون بالاحاديث من السنة كاصحاب مالك ، لا بالرأي كاصحاب أبي حنيفة.

١) الإيمان بالله ، وجميع صفاته الثبوتية والسلبيه .

٢) الإيمان بأن محمداً رسول الله ، وكل ما جاء به من عند ربه .

٣) العمل بالفرائض عند أكثر المعتزلة ، وبعض أهل الحديث ، وبجميع الطاعات عند غيرهما ، وقد ذكرت آنفاً ان الإيمان عندهم مجموع امور ثلاثة : اعتقاد الحق ، الاقرار به ، العمل بموجبه .

ليس العمل بالطاعات أصلا من اصول الإيمان والاسلام .

١ — ليس العمل بالطاعات ، فرائض ، او فرائض ونوافل ، كما ذهب إلى ذلك المعتزلة ركناً من أركان الايمان ولا الاسلام ، على الصحيح عند الشيعة الامامية ، وعند جمهور أهل السنة وهو الحق ، اما انه ليس ركناً من اركان الايمان فيدل عليه وجوه :

١) قوله تعالى : « والذين آمنوا وعملوا الصالحات لندخلنهم في الصالحين » [١] ، وقوله تعالى « فمن يعمل من الصالحات وهو مؤمن فلا كفران لسعيه » [٢] .

وجه الدلالة انه عطف فيها العمل على الإيمان ، والعطف يقتضي المغايرة ، إذ الشيء لا يعطف على نفسه .

٢ — ولرب قائل : ان العمل بناء على مذهب المعتزلة ، والخوارج والزيدية وأهل الحديث جزء من الإيمان ، والجزء غير الكل ، فلا مانع من عطفه عليه .

والجواب :

انه لو كان ذلك كذلك للزم منه التكرار بلا فائدة ، لاشتمال آمنوا في الآيتين على ذلك ، وهو لا يجوز على الله تعالى .

٣ — ولرب قائل : ان العطف لو كان يقتضي المغايرة ، لما صح العطف في قوله تعالى « الذين كفروا وصدوا عن سبيل الله اضل أعمالهم » [٣] وقوله « والذين كفروا وكذبوا بآياتنا » [٤] إذ المعطوف فيها بمعنى المعطوف عليه .

---

(١) آية ٩ العنكبوت (٢) آية ٩٤ الانبياء

(٣) آية ١ محمد (٤) آية ٣٩ البقرة

٤ — والجواب : ان الصد عن سبيل الله، والتكذيب بآيات الله ليسا عين الكفر، وانما هما دليلان عليه ، ولذا صح عطفها عليه للمغايرة .

٢) انه يلزم من اعتبار العمل ركناً من الايمان التكرار بلا فائدة ، في قوله تعالى « الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم » [1] لاشتمال الايمان المعطوف عليه على المعطوف ، وذلك عبث لا يجوز على الله .

٣) انه يلزم من اعتبار العمل ركناً في الايمان أن لا يصح نسبة لبس الإيمان بالظلم إلى المؤمنين ، ولا مدحهم على ذلك ، في قوله تعالى « الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم » ؛ ذلك انه لو كان العمل ركناً من الإيمان لامتنع لبس الإيمان بالظلم بسبب المنافاة بين الإيمان ونقيض جزئه الذي هو العمل ، وإذا كان ذلك ممتنعاً بذاته فلا يكون مقدوراً ، فلا تصح نسبته إلى المؤمنين ، ولا مدحهم عليه لامتناعه بذاته ، فان الله نسب اليهم ذلك في الآية ، ومدحهم عليه .

٤) انه لو كان العمل ركناً من الإيمان للزم اجتماع الإيمان مع ضد جزئه ، في قوله تعالى « وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما فإن بغت إحداهما على الاخرى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء الى امر الله فان فاءت فأصلحوا بينهما بالعدل وأقسطوا ان الله يحب المقسطين انما المؤمنون اخوة فأصلحوا بين اخويكم واتقوا الله » [2] ، فان الإيمان اجتمع مع الاقتتال الذي هو معصية ضد الطاعة ، ومن الضروري عدم جواز اجتماع الشيء مع ضده ولا ضد جزئه ، فان في كليهما اجتماع الضدين وهو محال .

استدلال المعتزلة على اعتبار العمل ركناً من الايمان :

١ — لقد استدل المعتزلة على اعتبار العمل ركناً من الإيمان في الاصطلاح الشرعي بوجوه :

١) ان الله تعالى عبر في القرآن عن الصلاة باسم الإيمان ، بقوله « وما كان الله ليضيع إيمانكم » [3] ، إذ فسر الايمان بالصلاة الى بيت المقدس، والشيء لا يعبر به عما لا يدل عليه

---

(١) آية ٨٢ الانعام (٢) آية ٩ الحجرات
(٣) آية ١٤٣ البقرة

بوجه من وجوه الدلالة ، اما المطابقة ، او التضمن ، او الالتزام ، فاذا عبر الله بالايمان عن الصلاة ، فانما ذلك لأن العمل معتبر في الايمان .

٢ — ويعترض عليه :

أولا : منع إرادة الصلاة من الايمان في الآية ، بل المراد به الايمـــان بالصلاة الى بيت المقدس ، لا الصلاة اليه .

ثانياً : منع الملازمة بين التعبير عن الصلاة بالايمان وبين اعتبار العمل جزءاً من الايمان، إذ يصح استعمال لفظ الايمان في الصلاة مجازاً تسمية للمسبب باسم السبب ، فان الايمان سبب للصلاة .

ثالثاً : انه لو كان العمل جزءاً من الايمان للزم أن يكون استعمال الايمـــان ، وارادة العمل منه مجازاً ، من باب استعمال لفظ الكل في الجزء ، والاصل عدم التجوز .

٢) ما روي عن النبي (ص) ان الايمان بضع وسبعون شعبة ، وأفضلها لا إله الا الله ، وأدناها اماطة الاذى عن الطريق ، ذلك انه لو كان الايمان مجرد التصديق لما صح ان يكون ذا شعب ، وذلك باطل لورود ذلك عن النبي (ص) ، فعدم اعتبار العمل جزءاًمن الايمان باطل .

٣ — ويعترض عليه :

اولا : ان الاخبار التي ذكرت آنفاً في بيان معنى الايمان هي أظهر باطلاقها من هذا الخبر فلا تقيد به ، واذن فلا بد من حمل الخبر على المرتبة الكاملة من الايمان ، والإيمان ذو مراتب .

٤ — واجيب على ذلك بوجهين آخرين :

١) ان شعب الايمان بضع وسبعون شعبة ، لا نفس الايمان ، فلا يدل على المدعى .

٢) انه يلزم ان يكون اماطة الاذى عن الطريق من الايمان ، وهي غير معتبرة فيه بالاتفاق .

٥ — ويعترض على الوجه الاول ان الشعب جمع شعبه ، وهي في اللغة الطائفة مـــن الشيء وبعضه نظير قوله (ص) الحياء شعبة من الايمان ، فمعنى شعب الايمان ابعاضه، واذن

يستفاد منه ان اماطة الاذى عن الطريق بعض من الايمان كما يقولون .

وعلى الوجه الثاني : ان اماطة الاذى عن الطريق من الاعمال المستحبة شرعاً ، وهي داخلة في الايمان على مذهب من يقول باعتبار العمل بالمستحبات من الايمان ، من المعتزلة وغيرهم ، فلا وجه لدعوى الاتفاق على عدم اعتبارها من الايمان ، واذن فالجواب بالوجهين غير سديد

٤) من أدلة اعتبار العمل في الايمان : ما روي عن النبي (ص) « الايمان معرفة بالقلب واقرار باللسان ، وعمل بالاركان » .

وما ورد في نهج البلاغة لأمير المؤمنين علي بن ابي طالب «ع» ص ١٨٦ « والايمان اقرار باللسان واعتقاد بالجنان وعمل بالاركان » .

٦ — ويعترض عليه :

ان ما ذكر آنفاً من اخبار بيان معنى الايمان اظهر في اطلاقها من النبوي ، وما ورد عن أمير المؤمنين فلا يصح تقييدها به .

فلا بد من حمل ذلك على المرتبة الكاملة من الايمان .

العمل ليس ركناً من الاسلام :

١ — اما ان العمل ليس ركناً من الإسلام فلوجهين :

١) ما روي عن الباقر والصادق «ع» اذ قالا « الايمان اقرار وعمل ، والاسلام اقرار بلا عمل » .

٢) ما ذكر آنفاً في بيان معنى الاسلام وقد تضمن ان الاسلام شهادة ان لا اله الا الله وان محمداً رسول الله مع اظهار الاعتقاد بها ؛ وان لم يعتقد بقلبه ولم يعمل بالطاعات ، ففي النبوي يوم خيبر : قاتلهم حتى يشهدوا ان لا اله الا الله وان محمداً رسول الله : فاذا فعلوا ذلك منعوا منك دماءهم ، واموالهم ، الا بحقها وحسابهم على الله . وكذلك النبوي عند ارساله معاذاً الى اليمن ، وخبر سماعه . وفيه الاسلام شهادة ان لا اله الا الله والتصديق برسوله وعليه جرت المناكح والمواريث ، وعلى ظاهرة جماعة الناس ، اذ ليس في هذه الاخبار ذكر العمل اطلاقاً .

٢ — وربَّ قائل : ان العمل ركن من اركان الاسلام عند جمهور اهـــل السنة ، كما ذكروا في كتبهم ، وقد ورد في الحديث الصحيح عندهم عن النبي (ص) انه قال الاسلام ان تشهد ان لا اله الا الله ، وان محمداً رسول الله ، وتقيم الصلاة ، وتؤتي الزكاة ، وتصوم شهر رمضان، وتحج البيت ان استطعت الى ذلك سبيلا .

ورووا عن النبي (ص) : بني الاسلام على خمس ، وعد الخمس المذكورة .

٣ — والجواب :

ان هذين الخبرين ، لا يصلحان ان يكونا مقيدين للاخبار التي وردت في بيان معنى الاسلام لوجوه :

١) ان الأخبار الواردة في بيان معنى الاسلام اظهر باطلاقها من هذين الخبرين ، فلا تقيد بهما .

٢) انه يلزم من تقييد تلك الاخبار بالخبرين ، واعتبار العمل ، ركناً من الاسلام ان لا يكون من لم يعمل بالاركان مسلماً ، ولا اظن ان احداً من جمهور المسلمين يلتزم بذلك عدا الخوارج .

٣) ان جمهور اهل السنة لا يعتبرون العمل ركناً من الاسلام ، ويدل على ذلك قولهم ان مرتكب الكبيرة فاسق لا كافر ، ولو كان العمل معتبراً في الاسلام لكان مرتكب الكبيرة كافراً لا فاسقاً ، فلا بد من حمل الخبرين على المرتبة الكاملة للاسلام كما ذكر ذلك في الايمان .

اصول الدين التي لا يكون ايمان بدونها :

١ — لقد علم مما ذكر آنفاً ان اصول الدين التي لا يكون ايمان بدونها ، حسبما علم من الادلة الواردة في بيان ذلك أربعة :

١) الإعتقاد اجمالا بوجود الله ، وجميع صفاته الثبوتية ، الراجعة الى انه واجد لجميع صفات الكمال ، وجميع صفاته السلبية الراجعة الى تنزهه عن جميع صفات النقص ، ولا يلزم الاعتقاد بذلك تفصيلا ، بأن يعتقد انه موجود ، واجب ، قادر ، مختار ، عـالم ،

مدرك ، سميع ، بصير ، متكلم ؛ صادق ، مريد ، كاره ، لكفاية الاجمال ، وعدم وجود دليل يدل على ذلك ، والاصل عدم وجوب ذلك .

٢) الاعتقاد بنبوة محمد بن عبد الله بنسبه المعروف حسبما ذكر آنفاً ، وانه صادق فيما بلغه عن ربه اجمالا .

٣) الاقرار بها باللسان بقول اشهد ان لا اله الا الله، وان محمداً رسول الله .

٤) الاعتقاد بالمعاد الجسماني يوم الدين .

٢ — اما ما علم بالضرورة من الدين ، كالايمان بالملائكة ؛ والكتب السماوية ، والرسل السابقين ، والصلاة ، والزكاة ، وما الى ذلك ، فان هذه الامور يشترط عدم انكارها في الايمان ، كما يشترط ذلك في الاسلام ، لا الاعتقاد بخصوص كل منها ، اما انــه لا تعتبر بخصوصها ركناً من الايمان ،فلاطلاق الادلة الواردة في بيان معنى الايمان ، واظهريتها في ذلك .

٣ — واما انه يعتبر عدم انكارها شرطاً في الايمان ، فلأن انكارها يتنافى مع تصديق النبي (ص) وصحة شريعته الذي هو معتبر في الايمان .

٤ — ورب قائل : ان قوله تعالى « يا أيها الذين آمنوا ، آمنوا بالله ورسوله والكتاب الذي نزل على رسوله والكتاب الذي انزل من قبل ومن يكفر بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر فقد ضل ضلالاً بعيداً » يدل على اعتبار الاعتقاد بالملائكة والكتب والرسل في الايمان .

٥ — والجواب بأن الآية تدل على اعتبار عدم انكار ذلك في الايمان ؛ لا الاعتقاد به ، ذلك بقوله « ومن يكفر » فان معنى الكفر الجحود والانكار، فقوله تعالى : ومن يكفر يدل على ان المعتبر في الايمان عدم انكار ذلك .

٦ — ولئن قيل : ان قوله تعالى آمنوا بالله ورسوله والكتاب الذي نزل على رسوله والكتاب الذي انزل من قبل يدل بظاهره على اعتبار الايمان بالكتاب الذي نزل على رسوله ، والكتاب الذي انزل من قبل في الايمان ، فحمله على عدم الانكار خلاف الظاهر

لا يصح الحمل عليه .

٧ ــ فانه يجاب : ان ذلك لا يدل على اعتبار ذلك في الايمان ، لأن معنى آمنوا التصديق بذلك في مقابلة الانكار والتكذيب ، فالآية مسوقة لبيان انه لا يجوز انكار ما تضمنته من امور ، لا لبيان اخذه في معنى الايمان ، ركناً من أركانه ، فلا دلالة لها على ذلك اطلاقاً .

٨ ــ ويدل على عدم اعتبار شيء في الايمان زائداً على ما ذكر آنفاً .

خبر سليم بن قيس عن أمير المؤمنين «ع» انه قال « أدنى ما يكون العبد مؤمناً أن يعرفه الله تبارك وتعالى اياه فيقر له بالطاعة ، ويعرفه نبيه فيقر له بالطاعة ، ويعرفه امامه وحجته في أرضه وشاهده على خلقه ، فيقر له بالطاعة ، فقلت يا امير المؤمنين . وان جهل جميع الاشياء الا ما ذكرت ؟ قال : نعم . فهذا الخبر يدل على عدم اعتبار سوى ما تضمنه في الايمان » .

٩ ــ ولئن قيل : ان المعاد الجسماني لم يذكر في الحديث ، مع انه معتبر في الايمان .

فانه يجاب : ان الآيات والاخبار ، والضرورة والاجماع دلت على اعتباره اصلامستقلا في الايمان ، ولا يوجد ذلك في الايمان بالكتب ، والملائكة ، والرسل .

١٠ ــ ومن ذلك يعلم ان الاخبار الدالة على وجوب معرفة الزكاة والحج والصوم ، والاقرار بما جاء به النبي (ص) لا بد من حملها على اعتبار عدم انكارها شرطاً في الايمان ، كسائر ضروريات الدين كما ذكر آنفاً ، فلا تعتبر في الايمان بخصوصها ، لاظهرية هذا الخبر : من الأخبار التي ذكرت في بيان معنى الايمان في الاطلاق .

معنى الاعتقاد المعتبر في اصول الدين :

١ ــ ان الاعتقاد المعتبر اصلا من اصول الدين هو بمعنى عقد القلب على ما علم انه من الدين ، والالتزام به ، ويقابله التشريع الذي هو عقد القلب على خلاف المعلوم من الدين ، أو المشكوك انه منه ، وهو امر غير التصديق بالمعلوم من الدين الذي هو مذهب جمهور المسلمين ، والرضا به ، والتقرب لله خلافاً للشيخ مرتضى الإنصاري (ره) اذ قال

انه بمعنى التقرب ، وخلافاً لتلميذه المحقق الاشتياني ، الذي أنكر أن يكون وراء العلم التصديقي في النفس شيء يسمى عقد القلب ، وقال ان عقد القلب بمعنى التصديق ، لاشيء مغاير له ولذا أنكر التشريع في الدين[١]، وهو امر اختياري كسائر الامور الاختيارية وبينه وبين التصديق ، والرضا ، والتقرب ، والتسليم تغاير بالمفهوم وعموم خصوص من وجه تحققاً ، اذ يجتمع مع كل منها وينفرد عنه ، ويجتمع كل منها معه ، وينفرد عنه ، ففي مثل المنافق يوجد التصديق ولا يوجد عقد القلب ، وفي مثل من يذعن لغير الحق تقليداً ، مع شكه به يوجد عقد القلب بلا تصديق ، وقد يعقد القلب على شيء بلا رضاً ، وقد يعقد القلب ويتقرب ويسلم، وقد يعقد بلا تقرب ولا تسليم ، او يتقرب ويسلم بلا عقد قلب ، وهكذا العلم والرضا .

٢ ــ والدليل على اعتباره ركناً من الايمان ، وانه غير التصديق ،والرضا، والتقرب، والتسليم امور :

١) شهادة الوجدان ، فان ما نجده في أنفسنا ان عقد القلب ، غير التصديق وغير الرضا وغير التقرب في العبادة ، وغير التسليم .

٢) الخبر المروي عن الصادق «ع» ، وفيه :« اما ما فرض على القلب من الايمان ، فالاقرار والمعرفة والعقد والرضا والتسليم ، فان الله وحده لا شريك له إله واحد لم يتخذ صاحبة ولا ولداً وان محمداً عبده ورسوله ، والاقرار بما جاء به من عند الله من شيء وكتاب ، فذلك ما فرض الله على القلب من الاقرار والمعرفة ، وهو عمله وهو قول الله عز وجل (الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان ولكن من شرح بالكفر صدراً فعليهم غضب من الله ولهم عذاب عظيم) ، وقال (ألا بذكر الله تطمئن القلوب) ، وقال(إلا الذين آمنوا بأفواههم ولم تؤمن قلوبهم) ، وقال (ان تبدوا ما في انفسكم او تخفوه يحاسبكم به الله فيغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء) ، فذلك ما فرض الله على القلب من الاقرار والمعرفة ، وهو عمله وهو رأس الايمان ، وفرض على اللسان القول والتعبير عن القلب بما عقد عليه ، واقر به . قال تبارك وتعالى (وقولوا للناس حسناً) والخبر طويل اكتفينا منه بما ذكر».

٣ ــ ووجه الدلالة في الخبر :

---

(١) هو الالتزام أي عقد القلب بخلاف ما علم من الدين ، أو بالمشكوك انه منه .

هو ان ذكر عقد القلب معطوفاً على المعرفة والاقرار ، وذكر الرضا والتسليم معطوفين عليه يدلان على مغايرة عقد القلب للتصديق والرضا والتسليم مفهوماً ، لأن العطف يقتضي المغايرة بين المعطوف والمعطوف عليه .

٣) ما روي عن الباقر «ع» وذكر آنفاً : الايمان ما استقر في القلب ، وافضي به الى الله، فانالظاهر من الاستقرار عقد القلب ، والالتزام بالمعلوم من الدين .

٤) ما دل من العقل من باب دفع الضرر المحتمل ، او شكر المنعم ، ومن النقل على وجوب الايمان مثل قوله تعالى : (آمنوا بالله ورسوله والكتاب الذي نزل على رسوله)، اذ الظاهر من ذلك عقد القلب ، وهو امر اختياري ، ولا ينافي ذلك ان يكون العلم مأموراً به من باب المقدمة على الصحيح ، فان عقد القلب لا يكون الا على المعلوم ولو بالاجمال ، وهو مقدور بالقدرة على مقدماته ، نعم الرضا لا يصح تعلق التكليف به لانه غير اختياري فلا يوجد الا بأسبابه الطبيعية .

٤ — وقد استدل على ان المراد بالاعتقاد المعتبر اصلا من اصول الدين عقد القلب لا التصديق بقوله « وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم ظلماً وعلواً فانظر كيف كان عاقبة المفسدين »[١] . اذ ان الله ذم الجاحدين مع وجود التصديق في قلوبهم ، بناء على ان المراد بالجحود القلبي ، لا اللساني ، وذلك يدل على ان المكلف به عقد القلب لا التصديق .

ويعترض عليه ان الظاهر عرفاً من الجحودفيالاية ، الجحود اللساني لا القلبي،فلا يصلح ذلك دليلا على المدعي .

٥ — وليعلم ان عقد القلب المعتبر في اصول الدين، انما هو بالنسبة الى الآثارالاخروية ، كالتخلص من الخلود في النار ، اما بالنسبة الى الآثار الدنيوية مثل الطهارة والنجاسة والتوارثوالزواجوحقن الدماء ، وما الى ذلك ، فانه لا يلزم فيها ذلك لترتبها على ظاهر الاسلام المترتب على شهادة ان لا اله الا الله ، وان محمداً رسول الله ، وان لم يعتقد بهما ، او اعتقد بغيرهما مع اظهار الاعتقادبها كما ذكر آنفاً .

---

(١) آية ١٤ النمل .

لا يجب الاقرار باللسان فيما عدا التوحيد والنبوة من اصول الدين :

١ — لا مراء في ان اصول الدين منها ما يجب الاقرار به في اللسان ، مضافاً الى الاعتقاد به في القلب ، كالتوحيد والنبوة ، ومنها ما لا يجب فيه ذلك ، كالمعاد الجسماني ذلك لعدم الدليل على ذلك ، والاصل يقتضي عدم وجوبه ، واعتباره ركناً في الايمان .

٢ — ولئن قيل : انه يفهم من بعض الاخبار انه يجب الاقرار بكل ما جاء به النبي (ص) ، بمعنى اعتباره في الايمان ، فقد روي عن الصادق «ع» ، وقد سئل عن الدين الذي لا يسع احد جهله ، فقال : شهادة ان لا اله الا الله ، وان محمداً رسول الله ، والاقرار بما جاء به من عند الله ، واقام الصلاة ، وايتاء الزكاة ، وصوم رمضان ، والولاية لنا ، والبراءة من عدونا وتكون مع الصادقين.

وروي مثل ذلك عن الامام الباقر «ع» ايضاً .

٣ — فانه يجاب :

ان هذه الاخبار ، لا تصلح ان تكون مقيدة للأخبار المطلقة الواردة في بيان معنى الايمان لاظهرية تلك في الاطلاق ، واباءها عن التقييد مع عدم تضمنها لذلك ، كما ذكر آنفاً ، ولا سيما خبر مسلم بن قيس عن امير المؤمنين «ع» : المذكور آنفاً عند بيان اصول الدين التي لا بد منها .

٤ — فلا بد من حملها على ما ذكر في نظائرها من المرتبة الكاملة للايمان او الاعتقاد القلبي ، او على اعتبار عدم انكارها شرطاً في الايمان ، كسائر ضروريات الدين على الصحيح المختار .

ليس التدين بما علم بالضرورة من الدين تفصيلا ولا عدم إنكاره أصلا من اصول الاسلام أو الايمان :

١ — اختلف المسلمون في ان التدين بما علم بالضرورة من الدين أصل من أصول

الاسلام والايمان ، او ان عدم انكاره أصل من أصول الاسلام والايمان ، أو ان عدم انكار ما علم بالضرورة من الدين شرط للاسلام والايمان ، وقد ذهب الى الاول جمهور أهل السنة ، أما الثاني والثالث فهو محل خلاف بين علماء الشيعة الامامية ، فذهب بعضهم الى الثاني ، وذهب بعضهم الى الثالث .

٢ ـ ولا يخفى ان الضروري في اللغة بمعنى البديهي ، اما في اصطلاح المتشرعة فقد عرفه بعضهم بما لا يشتبه على أحد من أهل الدين ، وبعض بأنه ما لا تخفى شرعيته على من يتدين بالدين ، وثالث بأنه ما كان ضروري الصدور عن النبي (ص) ، ورابع بأنه اليقيني الثابت انه من الدين يقيناً ، سواء كان ثبوته بالضرورة ، أو البرهان ، وعلى هذا ، فتخصيص الحكم بالضروري باعتبار ظهور الحكم بكفر من أنكر ضرورياً من ضروريات الدين ، وكان ناشئاً في بلاد الاسلام ، فانه لا تحتمل الشبهة في حقه ، فبمجرد ظهور الانكار منه لضروري الدين يحكم بكفره ، بخلاف ما اذا كان الحكم ثابتاً بالنظر والاستدلال فانه لا يحكم بكفره بمجرد الانكار ، بل حتى يعلم انه أنكر حال اليقين به ، والضروري قد يحصل من التواتر المفيد للعلم ، وقد يحصل من التسامع والتضافر كما في أخبار وجود البلدان ، او من القرائن المفيدة للقطع ، ولا فرق في ضروري الدين بين ان يكون أمراً عقائدياً ، أو أمراً عملياً كالصلاة ، وغير ذلك من الضروريات ، فان كلا الامرين يوجب انكاره الكفر .

٣ ـ ولكن هل يعتبر في الاسلام والايمان ـ الاقرار بضروري الدين تفصيلا ، فيقر مثلا بالصلاة والزكاة ، وما الى ذلك ، بمعنى يعتقد ويلتزم بذلك ، ويكون ذلك ركناً من أركان الاسلام والايمان ، أو لا يعتبر ذلك ؛ وعلى التقدير الثاني فهل يعتبر عدم انكارهما ركناً فيها ، او لا يعتبر ذلك ؟ بل يعتبر عدم انكارهما شرطاً في الاسلام والايمان ، والصحيح هو الاخير .

٢ ـ والدليل على عدم اعتبار الاقرار بضروريات الدين تفصيلا ركناً في الاسلام والايمان ، هو اطلاق الاخبار الواردة في بيان معنى الاسلام والايمان مما ذكر آنفاً ، وكذا غير الاخبار من الآيات التي ذكرت كذلك ، وعدم دليل آخر يدل على ذلك والاصل عدم

اعتبار ذلك ركناً من أركان الاسلام والايمان، نعم الاقرار الاجمالي بأن النبي (ص)صادق بكل ما أخبر به إجمالا ، لا تفصيلا معتبر في الايمان .

٥ — ويدل على عـــدم اعتبار عدم إنكار ضروري الدين أصلا من أصول الاسلام ، والايمان وجهان :

١) ما ثبت بالاجماع ، والاخبار المتواترة ان من أنكر ضرورياً من ضروريات الدين حكماً كان ، أو عدم حكم ، ولو كان أمراً مستحباً فهو كافر ، ومثله من انكر حكماً ثابتاً انه من الدين بالبرهان كذلك ،و قد انتحل المنكر الاسلام ، وانما يكفر على الصحيح لانه يتنافى انــكاره مع الاقرار الاجمالي بصدق النبي (ص) المعتبر في الاسلام والايمان ، ذلك لان الاقرار بصدق النبي (ص) اجمالا يستلزم التدين بما ثبت عنه بالضرورة اجمالا ، وعدم انكاره ، فإنكاره يناقض ذلك ، ويوجب الكفر ، فلا يكون عدم انكار ضروري الدين ركناً مستقلا ، لا في الاسلام ، ولا في الايمان حتى تقيد به المطلقات الواردة لبيان معنى الاسلام والايمان .

وبعبارة مختصرة ان الاسلام حسب نصوص الاخبار والفتاوي ، هو شهادة أن لا اله الا الله وان محمداً رسول الله ، ولازم ذلك الاقرار بصدقه في كل ما أخبر بـــه ، اجمالا ، وذلك يستلزم التدين بكل ما ثبت عنه بالضرورة كالصلاة والزكاة وماإلى ذلك، او بالنظر كما في غير الضروريات ، واذن فإنكار ما ثبت عنه يتنافى مع الاقرار الاجمالي المستلزم للتنافي مع الاقرار بالرسالة المعتبر في الاسلام والايمان ، ومن ذلك يعلم ان عـــدم انكار ضروري الدين ، وما ثبت انه من الدين بالبرهان شرط لتحقق الاسلام والايمان ، فـــلا يتحققان بدونه ، وهذا هو الصحيح .

٦— ولئن قيل : ان من الاخبار الكثيرة ما يدل على أن انكار الضروري من الدين موجب الكفر لذاته ، لا لانه يتنافى مع اصل ديني ثابت ، أعني الاقرار الاجمالي بصدق النبي (ص)، كما هو الرأي المشهور بين علماء الشيعة .

منها ما روي عن الامام الصادق «ع» ، انه قال : ان الله فرض فرائض موجبات على العباد ، فمن ترك فريضة من الواجبات فلم يعمل بها ، وجحدها كان كافراً .

ومنها مكاتبة عبد الرحيم القصير عن الصادق «ع» أيضاً . وفيها فإذا أتى العبد كبيرة من كبائر المعاصي ، او صغيرة من صغائر المعاصي التي نهى الله عز وجل عنها كان خارجاً من الايمان ، ساقطاً عنه اسم الايمان ، فإن تاب واستغفر عاد إلى دار الايمان ، ولا يخرجه الى الكفر الا الجحود والاستحلال ، بأن يقول للحلال هذا حرام ، وللحرام هذا حلال ودان بذلك ، فعندها يكون خارجاً من الاسلام والايمان داخلا في الكفر ، الى غير ذلك من الاخبار التي استدل بها القائلون بسببية انكار الضروري من الدين للكفر استقلالا ، لا من جهة منافاته للاقرار الاجمالي بصدق النبي (ص) فيما اخبر به .

٧ — فانه يجاب بوجهين :

١) ان الخبرين ليس لهما اطلاق مفاده ان انكار الضروري موجب للكفر ، سواء كان ذلك منافياً للاقرار الاجمالي بصدق النبي (ص) ، وصحة شريعته أولا ، لانصرافهما إلى صورة ما إذا كان الانكار منافياً للاقرار المذكور ، بمناسبة الحكم للموضوع .

٢) لو منع الانصراف في الخبرين فإنهما لا يدلان على ان إنكار ضروري الدين سبب مستقل للكفر ، ذلك ان الخبر الاول جار مجرى العادة من أن ضروري الدين لا يجهل شرعيته أحد من أهل الدين ، حتى ولا ممن خالطهم ، فانكاره حسب العادة لا يكون لشبهة في شرعيته ، وإنما يكون لانكار صدق النبي (ص) ، فيما أخبر به ، اجمالا ، وذلك موجب للكفر من أجل المنافاة ، وان الخبر الثاني مطلق ، من حيث الضروري وغيره ، ومن حيث علم المحلل والمحرم بالتحليل والتحريم ، وعدمه ، ذلك ان مفاده ان تحليل الحرام وتحريم الحلال موجب للكفر ، سواء كان الحكم ضرورياً ، او غير ضروري ، وسواء كان المنكر عالماً بالتحليل أو التحريم ، أو غير عالم ، فهو من الجهة الاولى أعم من الضروري ، ومن الجهة الثانية لا يمكن الاخذ باطلاقه ، فلا بد من تقييده بما اذا كان المحلل والمحرم عالماً بهما ومع العلم بهما لا يكون التحليل والتحريم لشبهة ، وانما يكون لانكار حلية ما حرم وحرمة ما حلل ، وهو مناف للاقرار الاجمالي بصدق النبي (ص) وموجب للكفر ، سواء كان الحكم ضرورياً ، او غير ضروري ، ولا اقل من الاجمال ، وبه يبطل الاستدلال ، واذن لا يصلح هذان الخبران دليلا على ان عدم انكار ما علم بالضرورة من الدين معتبر في الاسلام والايمان ، وان لم يكن منافياً للاقرار الاجمالي بصدق

النبي (ص) ، في كل ما أخبر به ، وثبت عنه ، حتى تقيد به المطلقات الوارة في بيان معنى الاسلام والايمان ، بل ذلك شرط فيها ، والقول بأن انكار ضروري الدين يوجب الكفر باعتبار منافاته للاعتقاد الاجمالي بصدق النبي (ص) ، وصحة شريعته هو الصحيح عند الكثير من محققي علماء الشيعة المتأخرين ، وكل من قيد من العلماء كفر من أنكر ضرورياً من ضروريات الدين بعدم احتمال الشبهة في حقه ، ومن ذلك يعلم الجواب على سائر الاخبار التي استدل بها على ذلك من نظائر الخبرين .

٢ — اطلاق الآيات والاخبار الواردة في بيان معنى الاسلام والايمان ، وعدم دليل آخر يدل على ذلك ، والاصل[1] عدم اعتبار ذلك ركناً من اركان الاسلام والايمان .

الصور المتصورة في إنكار ضروري الدين :

١ — وعلى الصحيح في سببية انكار ضروري الدين للكفر تختلف صوره المتصورة ، من حيث ايجابها الكفر وعدمه ، وهي كثيرة :

الاولى : أن يكون المنكر لضروري الدين جاهلا ان انكاره يتنافى مع الاعتقاد بصدق النبي (ص) اجمالا وصحة شريعته لقرب عهده بالاسلام ، وعدم مخالطته المسلمين .

الثانية : أن يكون متنبهاً الى ان انكاره يتنافى مع الاعتقاد بصدق النبي (ص) وصحة شريعته .

الثالثة : أن يكون غافلا عن ذلك ، أو معتقداً عدمه ، ولكن سبب غفلته ، واعتقاده عدم المبالاة بالدين ، كمن انكر حرمة شرب الخمر لادمانه شربها ، وعدم مبالاته بالدين ، مع الغفلة ، أو اعتقاد العدم بأن ذلك يتنافى مع الاعتقاد بصدق النبي ، وصحة شريعته .

الرابعة : أن يكون سبب غفلته عن المنافاة تقليده من يحسن الظن به ، ممن ينكرون ذلك وهم ليسوا بأهل للتقليد ، مع عدم التشكيك في ورود الضروري عن النبي (ص) وعدم قصوره عن معرفة الحق .

الخامسة : ان يكون سبب غفلته عن المنافاة تقليده من ينكر ذلك ، مع حسن ظنه

(١) بمعنى حديث « رفع ما لا يعلمون » يجري فترفع جزئيته وهو على الصحيح يجعل الحكم أي العدم ظاهراً ، لأن مفاده منح العذر حال الجهل .

به ، وقصوره عن معرفة الحق ، وعدم انكاره لذلك على تقدير ثبوته عن النبي (ص) .

السادسة : ان يكون سبب غفلته عن المنافاة تقليده من يحسن الظن به ، مع التشكيك في مجيئه عن النبي (ص) .

السابعة : ان يكون سبب غفلته عدم معرفته مقام النبي (ص) بتوهم ان الحكم كان من اجتهاده ، او ميله العاطفي فخطأه في ذلك ، غفلة منه عن ان ذلك رد على النبي (ص) وتكذيب له ، بل عن ان ذلك تكذيب لله بقوله تعالى « وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى » ولكن ذلك لم يكن مستقراً ثابتاً في نفسه ، بل يزول بمجرد التنبيه الى ذلك .

الثامنة : ان يكون سبب غفلته جهله بمقام النبوة ، ولكن مع استمرار ذلك في نفسه برغم التنبيه .

التاسعة : ان ينكر ضروريا من ضروريات الدين ، بناء منه على ان ما هو المتعارف بين الناس لم يرده النبي (ص) ، بأن تأول كلام النبي (ص) ، بواسطة قواعد ، وقرائن لفظية ، وغير لفظية ، كمن تأول الصلاة الثابت حكمها بالدعاء ، بدعوى انـــه لم يثبت النقل لغير الدعاء والاصل عدمه ، او لادعاء التورية ، او التقية ، او غير ذلك .

العاشرة : ان ينكر الضروري لتأويله كلام النبي (ص) ، بواسطة ما لا يصلح للقرينة على التأويل ، ولكن مع عدم انكاره النبوة ، وصدق النبي (ص) .

الحادية عشرة : أن يكون الانكار للضروري لتأويله بما لا يصلح للتأويل ، مـــع استلزامـــه لانكار النبوة ، وصدق النبي (ص) ، كما يقول الصوفيـــة ان شيوخهم ساقط عنهم وجوب الصلاة ، وجميع التكاليف لكمالهم وحصول اليقين لهم ، مستدلين بقوله تعالى « واعبـــد ربك حتى يأتيك اليقين » ولا ريب في ان الصورة الاولى ، والخـــامسة ، والسادسة ، والسابعة ، والثامنة ، والتاسعة ، والعاشرة لا يكون الانكار فيـــها موجباً للكفر للعذر في الصورة الخامسة ، وهو القصور عن معرفة الحق ، وعدم المنافاة لتصديق النبي (ص) ، فيما عداها من الصور ، بخلاف الثانية والثالثة والرابعة والحادية عشرة من الصور ، فان الانكار فيها يوجب الكفر باتفاق المسلمين ، لمنافاته لتصديق النبي (ص) وصحة شريعته.

٢ – ويجمل القول ان انكار ضروري الدين ليس عنواناً مستقلا غير ما جاء به النبي (ص) ، الذي يكون عدم إنكاره شرطاً لتحقق الاسلام ، والايمـــان ، ولازمه كفر من اطلع على انه ضروري من الدين ، وأنكره بلا عذر ، أو عدم منافاة لتصديق النبي حسب ما ذكر من الصور آنفاً ، وذلك يتصور على وجوه :

١) ان ينكر قبول ما علمه بواسطة الضرورة من الدين .

٢) ان ينكر انه مما أتى به النبي (ص) .

٣) ان ينكر انه على وفق الحكمة ، والمصلحة .

٤) ان يمتنع عن قبوله والتدين به .

٣ – ولا ريب في ان ما عدا الرابع من الوجوه يوجب الكفر بقول مطلق ، اما الرابع فلا يوجب الكفر إلا مع العلم بأنه مما جاء به النبي (ص) ، ولا يحكم بكفره ما لم يعلم ذلك من حاله ، أو إقراره ، أو من قرائن تفيد القطع بذلك .

ضروري الدين وضروري المذهب :

١ – لا مراء في ان من الاحكام الشرعية ، ما هو من ضروريات مذهب من المذاهب الاسلامية لا من ضروريات الدين ، والمراد به ما كانت شرعيته بديهية عند أهل المذهب ، بحيث لا تشتبه على من اعتنق المذهب ، والفرق بين ضروري الدين ، وضروري المذهب ، حسب اصطلاح المتشرعـــة ان ضروري الدين ما يستلزم انكاره الكفر ، والخروج من الدين ، اما ضروري المذهب فهو مـــا يستلزم انكاره الخروج من المذهب ، لا الكفر والخروج من الدين ، فمسح الرجلين في الوضوء مثلا من ضروريات مذهب الشيعة الامامية ، فمن أنكره يخرج من مذهب التشيع بلا اشكال ، ولكن هل يستلزم انكاره الخروج من الدين ، كما يستلزم الخروج من المذهب ، باعتبار انه لدى الشيعة الامـــامية ضروري الثبوت عن النبي (ص) ، أولا يستلزم ذلك .

٢ – ويجمل القول ان انكار ضروري المذهب كإنكار ضروري الدين ، انما يوجب الكفر والخروج من الدين على الصحيح إذا استلزم ذلك انكار صدق النبي (ص) ، وصحة شريعته ، وكما ان لانكار الدين صوراً يختلف حكمها ، من حيث ايجاب الانكار للكفر

وعدمه ، كذلك لضروري المذهب صور انكار يختلف حكمها ، من حيث ايجاب الخروج من الدين ، وعدمه .

الاولى : ان يكون إنكاره لضروري المذهب لانكاره ان يكون جاء عن النبي (ص) او عن احد الأئمة «ع» ، كما ينكر الشيعي حكماً لانكاره وجود دليل عليه .

الثانية : ان يكون انكاره ذلك لانكاره ان يكون اتى به النبي (ص) ، وان وجد في اخبار الائمة «ع» ، كما ينكر ذلك من لا يقر بالامامه .

الثالثة : ان يكون انكاره ذلك ، لانكاره ان يكون من عند الله ، مع اقراره بأنه ورد عن النبي (ص) .

الرابعة : ان يكون ذلك ، لانكاره انه على وفق الحكمة والمصلحة .

الخامسة : ان يكون انكاره ذلك لعدم قبوله ، والتدين به .

٣ ــ ولا اشكال في عدم ايجاب انكار ضروري المذهب في الصورة الاولى والثانية للكفر والخروج من الدين ، لعدم استلزام ذلك انكار صدق النبي (ص) وصحة شريعته .

اما الصورة الثالثة والرابعة والخامسة فانها توجب الكفر ، والخروج من الدين لاستلزام الانكار فيها انكار صدق النبي (ص) ، وعدم صحة شريعته ، وكما ان عدم انكار ما علم بالضرورة من الدين شرط لتحقق الاسلام والايمان ، اذا كان الانكار يستلزم عدم صدق النبي (ص) ، وصحة شريعته ، فكذلك عدم انكار ما علم بالضرورة من المذهب ، إذا كان انكاره يستلزم انكار صدق النبي (ص) ، وصحة شريعته ، بلا فرق بينهما اطلاقاً .

٤ ــ وبالاختصار ان انكار ضروري المذهب انما يستلزم الكفر ، والخروج من الدين ، إذا كان من ينكره من اهل المذهب ، لانه يعتقد بصدوره عن النبي (ص) وعند ذلك يكون انكاره انكاراً لضروري الدين ، وهو يستلزم الكفر والخروج من الدين .

وجوب التدين بأصول الدين يستلزم معرفتها :

١ ــ لامراء في ان وجوب التدين بأصول الدين ، بمعنى عقد القلب والالتزام بها ، وكذا

الاقرار بذلك يستلزمان معرفتها أولا مع امكانها ، فان التدين والاقرار لا يكونان بأمر مجهول ، بيد ان منها ما يستقل العقل بوجوب معرفته كالتوحيد والنبوة ، ومنها ما لا يستقل العقل بوجوب معرفته ، كالمعـــاد الجسماني ، وانما تجب معرفته مقدمة لوجوب التدين .

٢ — ولوب قائل : ان وجوب معرفة الله وغيرها من اصول الدين يتوقف على امكانها عقلا ، سواء كانت مما يستقل بها العقل ، أو كانت بحكم الشرع ، وإلا لزم التكليف بما لا يطاق ، وهي غير ممكنة لا بالضرورة ، وإلا لما وقع الاختلاف في وجوده بين النـــاس ، ولا بالنظر لانه اما ان يكون بالحد ، الذي هو تعريف بجنس الماهية وفصلها ، والله تعالى ليس له ماهية تتألف من جنس وفصل ، بل ماهيته عين وجوده البسيط ، إذ لو لم يكن كذلك لكان وجوده عارضاً من عوارض ماهيته ، ومعلولا لعلة خارجة عنه ، وذلـــك يستلزم معلوليته وامكانه ، وذلك يتنافى مع وجوب وجوده ، وفي منظومة الهادي السبزواري رحمه الله :

والحق ماهيته انيته اذ مقتضى العروض معلوليته

واما أن يكون بالرسم ، والرسم في اصطلاح المنطقيين تعريف بالخارج عن الماهية العارض لها سواء كان تاماً ، وهو ما كان مع الجنس القريب ، كتعريف الانسان بحيوان ماش ، او ناقصاً ، وهو ما كان مع الجنس البعيد كتعريف الانسان بأنه جسم ماش ، والله تعالى ليس له ماهية لها عارض ، ولا جنس قريب او بعيد ، حتى يعرف بالرسم .

٣— ولكنه يجاب : بأنا لا نريد من معرفة الله معرفة حقيقته ، حتى يقال بأن معرفة حقيقته غير ممكنة ، فكيف يجوز التكليف بها عقلا أو شرعاً ، وانما نريد بالمعرفة معنى غير ذلك ، فان لمعرفة الاشياء ، ومنها معرفة الله أسباباً مختلفة :

١) ان يكون سببها التوجه والالتفات كما في الامور الضرورية ، امـــا مستقلا كما في الاوليات او مع قياس لا يغيب عن الذهن كما في الفطريات المسماة بالقضايا التي قياساتهـــا معها ، نحو « أنا أفكر فاذن أنا موجود » ، ونحو « الاثنان ضعف الواحـد » . « والجسم الواحد لا يكون في مكانين في آن واحد » ، « والشيء اما موجود او معدوم » ، وما إلى ذلك من الضروريات .

٢) أن يكون سببها الاحساس بأحد الحواس الخمس الظاهرة ، مـــن البصر والسمع والشم واللمس والذوق .

٣) ان يكون سببها التجربة ، كتجربة ان الملح الانكليزي يسهل المعدة .

٤) ان يكون سببها التواتر وهو قسمان :

١ — اخبار جماعة يفيد اخبارهم العلم.

٢ — اخبار جماعة يستحيل اتفاقهم على الكذب عادة ، لاختلاف امصارهم ، سواءقلنا ان حصول العلم منه بالضرورة ؛ او بالنظر ، او لا هذا ولا ذاك ، بل هو ضروري بمعنى انه لا يحتاج في حصوله الى توسط مقدمات مفضية اليه ، وهو نظري بمعنى انه ليس حاصلا بدون واسطة اطلاقاً ، بل لا بد فيه من مقدمتين موجودتين في النفس :

احداهما : انه اخبر به جمع كثير من مختلف البلدان .

ثانيتها : انه مع اختلاف امصار المخبرين ، وكثرتهم يستحيل تواطؤهم على الكذب ، وهذا رأي ابي حامد الغزالي .

٥) أن يكون سببها معرفة صفات الشيء ، سواء كانت صفات ثبوتية ، او صفات سلبية .

٦) ان يكون سببها الآثار التي تصدر عن الشيء .

٧) ان يكون سببها النظر ، بمعنى ترتيب امور معلومة للتوصل الى المجهول ، حسب الاصطلاح المنطقي ، إلى غير ذلك من الوسائل .

٤ — وبعد ذلك نقول : ان معرفة حقيقة الله تعالى، وان كانت غير ممكنة ،ولامطمع فيها لاحد ، كما فسر قوله (ص) « من عرف نفسه فقد عرف ربه » بأنه اشارة الى امتناع معرفة الرب، لامتناع معرفة النفس ، مع قربها من صاحبها ، فكيف يمكن معرفة الله ، والاحاطة به مع بعده عنه ، اذ ان الطاقة البشرية عاجزة عن معرفة حقيقة الله، ففي الحديث عن النبي (ص) « ان الله احتجب عن العقول كما احتجب عن الابصار ، وان الملأ الاعلى يطلبونه كما تطلبونه أنتم . وعنه (ص) « ماعرفناك حق معرفتك » . وعن الصادق «ع» « كل ما ميزتموه بأوهامكم في ادق معانيه ، فهو مخلوق لكم مصنوع مثلكم

مردود اليكم » الا ان معرفته بصفاته الثبوتية ، والسلبية بقدر الطاقة البشرية ، وبآثاره التي صدرت وتصدر عنه ممكنة وواقعة ، ولذا اجاب موسى فرعون ، عندما سأله « وما رب العالمين »[1] ، بقوله « رب السموات والارض وما بينهما ان كنتم موقنين »[2] ، وقوله « ربكم ورب آبائكم الاولين »[3] .

٥ — اما معرفة النبي (ص) ، ومعرفة المعاد الجسماني ، فانه لا شبهة في امكانها ، بل بل ولا في وقوعها .

استقلال العقل بوجوب معرفة الله :

١ — لقد اجمع اصحاب الملل على وجوب معرفة الله تعالى ، وانما وقع الخـــلاف بين المسلمين في ان الوجوب بالعقل ، او الشرع ، فذهب الشيعة الامامية ، والمعتزلة من السنة الى انه بالعقل ، وذهب الاشاعرة من السنة الى انه بالشرع . والصحيح ما عليه الامامية والمعتزلة ، والدليل على ذلك وجهان :

١) ان كل عاقل يشعر من نفسه ان عليه نعما ظاهرة وباطنة ، جسمية وروحية ، ومن أعظمها نعمة الوجود ، ولا شك ان تلك النعم من غيره ، لا من نفسه ، فالعقل يستقل بشكر هذا المنعم العظيم ، وان يكون الشكر لائقاً به ، ومن اجل ذلك يستقل بحسن معرفته ، والعقوبة على تركها ، من باب مقدمة الواجب العقلي ، وهذا الوجه يبتني على ان حسن الاشياء وقبحها بحكم العقل ، لا الشرع ، خلافاً للأشاعرة .

«١» آية ٢٣ الشعراء «٢» آية ٢٤ الشعراء

«٣» آية ٢٦ الشعراء .

٢) ان في ترك معرفة الله احتمالا للضرر دنيوياً وأخروياً ، ودفع الضرر المحتمل واجب عقلا ، فتجب معرفة الله من اجل ذلك ، وتوضيح ذلك ان الانسان اذا بلغ سن التمييز ، وبلغه ان للناس أديانا ومذاهب مختلفة ، وان لهم معبودات تنفع وتضر ، فلا ريب انه سيحصل له ، اذا لم يعرف معبوده احتمال الضرر ، دنيوياً وأخروياً ، ودفع الضرر المحتمل واجب عقلا ، فتجب معرفته ، وهذا الوجه لا يتوقف على القول بأن الحسن والقبح في الاشياء ، بحكم العقل ، أي مما يستقل بها بلا حاجة الى شرع ، اذ ان ملاكه قاعدة أخرى ، هي وجوب دفع ما ينفر منه الطبع ، ولو كان على سبيل الاحتمال ، ولذلك نرى العقلاء يذمون من سلك طريقاً غير مأمون السلامة ، بل ربما يقال ان الضرر هنا معلوم لان احتمال الضرر يوجب الخوف والقلق وسلب الراحة ، وهي ضرر على الانسان فيجب دفعه ، ولا يكون ذلك الا بالمعرفة ، فتجب من قبل ذلك عقلا .

جواب الاشاعرة على الوجهين :

١ — لقد أجاب الاشاعرة على الوجه الاول ، بأن شكر الله تعالى ليس بواجب عقلا حتى تجب المعرفة من قبله كذلك ، لأن في الشكر احتمال الضرر لاحتمال وقوعه غير لائق به ، فيعود المحذور ، وبأن الشكر بالجوارح تصرف في ملك الله ، وفي ذلك احتمال الضرر ، وبأن الله تعالى قال في كتابه العزيز « وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا » ، بتقريب ان نفي التعذيب مطلقاً — دنيوياً وأخروياً صريح في انه لا وجوب عقلا قبل بعثة الرسول ، فكيف تجب معرفة الله عقلا ؟

٢ — ويعترض على ذلك :

أولا : ان احتمال ان لا يكون الشكر لائقاً بالله ، لا يتنافى مع كون الشكر أدفع للضرر المحتمل ، لو لم يشكر وجداناً .

ثانياً : ان التصرف بملك الغير اذا كان بقصد التقرب اليه تعالى ، واعتقاد الرضا به ليس فيه احتمال ضرر وجداناً .

ثالثاً : لو سلم ان الآية في المقام التشريع ، لا الاخبار عن الامم الماضية ، فان المتبادر

منها نفي التعذيب الفعلي ، وهو لا يدل على نفي استحقاق التعذيب ، عقلا بوجه من الوجوه :

٣ — واجابوا على الوجه الثاني : بأن المعرفة لا تدفع احتمال الضرر . لاحتمال الخطأ في المعرفة ، فاحتمال الضرر ، دنيويا واخرويا باق على حاله .

٤ — ويعترض على ذلك :

اولا : ان احتمال الخطأ في معرفه الله لا يتنافى مع دفع احتمال الضرر ، الحاصل من ترك المعرفة وجداناً .

ثانياً : ان احتمال الخطأ في المعرفة يمكن دفعه بمراعاة القواعد المنطقية .

أدلة الاشاعرة على وجوب معرفة الله شرعاً :

١ — لقد استدل الاشاعرة على وجوب معرفة الله شرعاً بوجوه :

١) الاجماع على وجوب المعرفة شرعاً.

٢) ان حكم العقل بوجوب المعرفة ، مبني على ان الحسن والقبح في الاشياء ، بحكم العقل ، وليس كذلك .

٣) قوله تعالى « فاعلم انه لا اله الا الله » .

٢ — ويعترض على الوجه الاول :

ان الاجماع المدعى في المقام ، اما اجماع محصل او اجماع منقول ، فان كان الاول فيعترض عليه :

أولا : انه غير حاصل ، لمخالفة جمع من المسلمين في ذلك .

ثانياً : انه غير حجة في المقام ، لاحتمال ان يكون سبب هذا الاجماع حكم العقل ، والآيات القرآنية :

٣ — وان كان الثاني : فيعترض عليه .

اولا : انه ليس بحجة .

ثانياً : انه انما يكون حجة اذا كان محصله حجة ، وهو غير حجة ، لاحتمال ان يكون مدركه ما ذكر في عدم حجية الاجماع المحصل .

٤ — ويعترض على الوجه الثاني : من أدلة الاشاعرة بأن الحسن والقبح في الاشياء بحكم العقل ، لا الشرع ، كما برهن عليه آنفاً .

٥ — ويعترض على الوجه الثالث : ان الآية ليس مفادها الوجوب الشرعي ، بل هي امر ارشادي الى حكم العقل المستقل بوجوب المعرفة ، ذلك انه مع استقلال العقل بالمعرفة ، لا وجه للوجوب الشرعى المولوي ، اذ يكون ذلك عبثاً وهو لا يجوز على الله تعالى .

استقلال العقل بمعرفة النبي (ص) :

١ — ان العقل كما يستقل بوجوب معرفة الله ، يستقل بوجوب معرفة النبي محمد (ص) ويدل على ذلك ، وجوه :

١) ان النبي (ص) واسطة فيض الله ونعمه على العباد بدليل قوله تعالى « وما نقموا الا ان اغناهم الله ورسوله » [1] ، وواسطة هدايتهم ، وواسطة النعم منعم ، فيجب شكره ، وتجب من اجل ذلك معرفته عقلا ، مقدمة للشكر .

٢) انه ثبت آنفاً انه تجب معرفة الله عقلا ، من باب وجوب شكر المنعم ، ولا ريب في ان معرفته تحصل بمعرفة صفاته ، وآثاره ، كما ذكر آنفاً ، ومن جملة صفاته الحكمة ، ومن الحكمة ان لا يترك الناس هملا كالحيوانات ، بل يكلفهم بما يصلحهم ، ويحفظ نظامهم ، ولا يكون ذلك الا بواسطة المبلغ عنه ، فتجب معرفة الرسول من اجل ذلك عقلا .

٣) ان في ترك معرفة النبي (ص) ، احتمال الضرر ، ودفع الضرر المحتمل واجب عقلا.

٢ — وتوضيح ذلك ان الانسان اذا بلغ سن الرشد ، وبلغه ان للناس معبودات مختلفة تضر وتنفع ، وان لكل معبود رسولا يرسله الى العباد ليبلغهم ما يريده منهم ، من تكاليف لا يرضى بغيرها ، ولا بتركها ، فلا ريب انه سيحصل له من ذلك اذا لم يعرف النبي

---

(١) آية ٧٥ التوبة

احتمال ضرر دنيوي ، واخروي ، ودفع الضرر المحتمل واجب عقلا ، فتجب المعرفة من اجل ذلك ، وهذه قاعدة دفعما ينفر منه الطبع ، على نحو ما سلف في وجوب معرفة الله.

عدم استقلال العقل بمعرفة المعاد :

١ — لا مراء في ان العقل لا يستقل بوجوب معرفة المعاد ، ولا سيا الجسماني ، حتى ولو قلنا بأن أصل المعاد ، والمعاد الجسماني مما يستقل بهما العقل ، كما هو الصحيح ، فان استقلال العقل بالمعاد والمعاد الجسماني ، غير استقلال العقل بوجوب معرفته ، ولا ملازمة بينهما ، نعم تجب معرفته شرعاً من باب المقدمة ، لوجوب التدين به الذي ثبت بالاجماع ، والاخبار المتواترة والضرورة من دين الاسلام ، وإذن فتجب معرفته من أجل ذلك شرعاً لا عقلا .

كفاية المعرفة التقليدية مع الجزم في اصول الدين :

١ — لقد اختلف علماء المسلمين في ان الواجب في معرفة اصول الدين عقلا ، او نقلا هو خصوص المعرفة النظرية ، التي تحصل عن نظر واجتهاد ، او كفاية المعرفة التقليدية بمعنى الاخذ بقول الغير ، مجتهداً او غير مجتهد ، وان لم يحصل له من ذلك اعتقاد ، فذهب فريق إلى الاول .

٢ — وقد اختلف اصحاب هذا القول على قولين :

١) القول بلزوم خصوص المعرفة اليقينية ، التي هي اليقين الثابت المطابق للواقع ، وهو المعنى المصطلح لليقين ، وهو قول بعض فقهاء اهل السنة ، وقول العلامة الحلي ، والشهيد الثاني ، والعضدي والسيوري وغيرهم :

٢) القول بأن المعتبر المعرفة النظرية ، الحاصلة من اجتهاد ، ولو كانت ظنية ، وهو قول الشيخ الطوسي في بعض الرسائل المنسوبة اليه ، وقول المقدس الاردبيلي ، والاخباريين من الشيعة ، وغيرهم .

وذهب فريق إلى الثاني ، واختلف هؤلاء على ثلاثة اقوال :

١) قول بأنه يكفي التقليد في اصول الدين ، ولا يجب النظر في المعرفة وجوباً نفسياً.

٢) قول بأنه يكفي التقليد في اصول الدين ، ويجب الاجتهاد والنظر فيها نفسياً.

٣) قول بأنه يكفي التقليد في اصول الدين ، ويحرم النظر في المعرفة نفسياً .

٣ — والصحيح عدم كفاية التقليد بالمعنى المصطلح في معرفة اصول الدين ، بمعنى الاخذ بقول المجتهد ، ولا بقول الغير ، مجتهداً او غير مجتهد ؛ ولو لم يحصل من ذلك اعتقاد بما قلد به ، وعدم كفاية الظن الحاصل من اجتهاد في اصول الدين ، وعدم لزوم خصوص المعرفة النظرية الاجتهادية في الايمان ؛ وكفاية المعرفة التقليدية ، بمعنى الاعتقاد الجازم المطابق للواقع ، وعدم وجوب المعرفة نفسياً ، وعدم حرمة النظر فيها ، وهذا هو قول اكثر فقهاء أهل السنة والجمهور منهم ، فهنا امور ينبغي التدليل عليها .

٤ — والدليل على عدم كفاية التقليد بالمعنى المصطلح في معرفة اصول الدين ، وهو الاخذ بقول المجتهد ، او الاعم من ذلك ، وهو الاخذ بقول الغير مجتهداً ، او غير مجتهد ، وعدم كفاية الظن الحاصل من اجتهاد في اصول الدين ، هو ان التقليد بالمعنى المصطلح ، سواء أفاد الظن الاجمالي ، او لم يفد ، وكذا التقليد بالمعني الاعم ، وكذا الحاصل من اجتهاد ، ان كل هذه الامور ليست بمعرفة عرفاً ، فلا يجوز الاكتفاء بها في اصول الدين ، التي تلزم بها المعرفة .

٥ — واما الدليل على عدم لزوم خصوص المعرفة الإجتهادية في الإيمان فهو أمور :

١) الاصل فان ما ذكر للزوم خصوص المعرفة النظرية ، واعتبارها في الإيمان غير سديد ، والاصل عدم اعتبار ذلك فيه ، بمعنى اجراء حديث رفع ما لا يعلمون في نفي جزئيته ؛ او شرطيته للايمان ، وقد اوضحت ذلك في بيان معنى الإسلام آنفاً .

٢) ما ثبت من سيرة النبي (ص) من معاملة عامة المسلمين معاملة المؤمنين ، مع ان جلهم ، لو لم يكن كلهم ، لا يعرف اصول الدين عن نظر واجتهاد ، وذلك تقرير منه لذلك .

٣) ما ثبت من سيرة ائمتنا «ع» ، من معاملة العامة من شيعتهم ، وغير شيعتهم معاملة المؤمنين ، مع ان جلهم لو لم يكن كلهم ، لا يعرف اصول الدين بالنظر والاجتهاد ، وذلك تقرير منهم لذلك :

٦ — واما الدليل على كفاية المعرفة الحاصلة من التقليد بمعنى الإعتقاد بما قلد به من الحق ، فهو انه لا يفهم من أدلة وجوب معرفة اصول الدين ، سواء كان العقل ، او النقل ما ينفي ذلك .

٧ — اما العقل فلحكمه بلزوم معرفة اصول الدين ، بمعنى الاعتقاد المطلق بها ، وان حصل ذلك من التقليد .

٨ — واما النقل فلاطلاقه الشامل للمعرفة بأصول الدين ، ولو كانت عن تقليد ، لأن ذلك علم لغة وعرفاً ، فيشملها باطلاقه .

ادلة وجوب معرفة اصول الدين عن نظر واجتهاد .

١ — أما ما استدل به لوجوب المعرفة النظرية ، واعتبارها في الايمان فهو وجوه:

١) اجماع المسلمين على وجوب العلم بأصول الدين ، والتقليد لا يحصل منه العلم ، لجواز كذب المقلد ، وادعى الاجماع جماعة على ذلك منهم العلامة الحلي ، والشهيد الثاني والعضدي والسيوري ، وغيرهم .

٢ — قال العلامة الحلي في الباب الحادي عشر من مختصر مصباح المتجهدين ، ما نصه: اجمع العلماء على وجوب معرفة الله ، وصفاته الثبوتية والسلبية ، وما يصح عليه ويمتنع . والنبوة والامامة والمعاد بالدليل ، لا بالتقليد ، فلا بد من ذكر ما لا يمكن جهله لأحد من المسلمين ، ومن جهل شيئاً منه خرج من ربقة المؤمنين ، واستحق العقاب الدائم .

٣ — ويعترض عليه انه ان اراد بالإجماع المدعى ، الاجماع المحصل .

اولا : ان الإجماع المحصل غير حاصل ، لمخالفة جمع كثير من العلماء في ذلك :

ثانياً : ان الاجماع هنا يحتمل ان يكون مدركه لدى المجمعين توهم حكم العقل بذلك ، او انصراف الادلة النقلية اليه ، وقد حقق في اصول الفقه ان الاجماع المحصل ، مع احتمال مدركه لا يكون حجة وان كان المراد به الاجماع المنقول فيعترض عليه .

٤ — اولا : انه غير حجة .

ثانياً : لو سلمت حجيته فانما ذلك في مقام يكون محصله حجة ، والمحصل كما ذكر ليس بحجة في المقام لاحتمال مدركه .

٥ — مضافاً الى انه من المحتمل ان يكون المراد من الدليل الذي هو معقد الإجماع معناه العرفي وهو ما أفاد الجزم، لا الدليل المقابل للتقليد ، ومن التقليد خصوص ، ماأفاد الظن ، فلا يصلح دليلا للمدعى .

٦ — والى ان الاستدلال بالإجماع في اصول الدين ، محصلا كان او منقولا يلزم منه الدور الباطل ، وما يلزم منه الباطل فهو باطل ، ذلك ان اثبات معرفة اصول الدين بالاجماع ، انما يكون لكشفه عن قول المعصوم ، ومن جملة اصول الدين صدقه فيما يخبر بـــه ، فلو توقف معرفة صدقه على الاجماع ، الذي تتوقف حجيته على صدقه للزم الدور ، اللهم إلا ان يقال ان الاستدلال بالاجماع إلزامي ، بناء على القول بحجية التقليد بأصول الدين مجاراة للقائل بذلك :

٢) قوله تعالى « فاعلم انه لا اله الا الله واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات » [١] ، بتقريب ان الامر للوجوب ، واذا وجب العلم وجب النظر ، اذ هو لا يحصل الا مـــن النظر ، لا التقليد ، فيجب النظر مقدمة لذلك ، واذا كان النبي (ص) ، مأموراً بذلك ، فالامة اولى به ، او ان امر النبي (ص) ، امر للامة باعتبار ولايته عليها .

٧ — ويعترض عليه :

اولا : ان المتبادر الى الاذهان من العلم هو معناه اللغوي والعرفي ، وهو الاعتقاد المطلق المطابق للواقع ، في مقابلة الشك والاحتمال ، لا اليقين بمعناه المصطلح الذي هو الإعتـقاد الثابت المطابق للواقع ، والذي لا يقبل التشكيك ، اذ هو اعم من ذلك عموماً مطلقاً ، فكل يقين علم ، وليس كل علم يقيناً بالمعنى المصطلح ، ولا مانع من حصول ذلك للمقلد اذا قلد من يقول بالحق ، ولو اتفاقاً ، وجزم به ، وان امكن زواله بالتشكيك .

ثانياً : لو سلم ذلك فان عدم حصول العلم للمقلد ، بمعنى اليقين بالمعنى المصطلح ممنوع ، اذ ان المقلد بالحق قد يحصل له اليقين الثابت المطابق للواقع ، واما امكان التشكيك ، فهو كما يكون مع الجزم التقليدي ، يكون مع اليقين بالمعنى المصطلح ، اذ يمكن لمن حصل له العلم من نظر ان يشكك في دليله الذي استند اليه ، فلا فرق بينهما ، بل ربمـــا يكون الاعتقاد الحاصل من تقليد اقوى ، من الاعتقاد الحاصل من نظر واجتهاد .

---

(١) آية ١٩ محمد «ص»

ثالثاً : ان قوله تعالى « اعلم » ليس معناه وجوب العلم حتى يجب النظر ليحصل ذلك بل معناه ايجاد العلم بقوله « اعلم »، بمعنى ايجاده بايجابه ، كقول معلم الاطفال لتلامذته (اعلموا ان الالف كذا ، والباء كذا ، والتاء كذا وهكذا) ، فمعنى الآية (اعلم) اي ليحصل عندك العلم بأن لا اله الا الله بإخباري ، لك بذلك ، لا بالنظر والاجتهاد .

٨) ما استدل به الشيخ الطبرسي في مجمع البيان صفحة ١٠٧ عند تفسير قوله تعالى « ان في خلق السموات والارض ، واختلاف الليل والنهار والفلك التي تجري في البحر بما ينفع الناس وما انزل الله من السماء من ماء فأحيا به الارض بعد موتها وبث فيها من كل دابة ، وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والارض لآيات لقوم يعقلون »[1] مانصه : وفي هذه الآية دلالة على وجوب النظر والاستدلال ، وان ذلك هو الطريق الى معرفته ، وفيها البيان لما يجب فيه النظر ، وابطال التقليد .

٩ — ويعترض عليه :

ان الاية واردة لبيان الدليل على معرفة الله بما تضمنته من ذلك ، لا لبيان وجوب النظر والاستدلال ، ومن ذلك يعلم الجواب عن نظائر هذه الاية ، من الايات التي استدل بها الشيخ الطبرسي في مجمع البيان .

٤) ما روي عن النبي (ص) : انه قال عندما نزل قوله تعالى « ان في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار لايات لأولي الألباب »[2] . ويل لمن لاكها بين لحييه ولم يتدبرها ، او يتفكر فيها ، كما في شرح القوشجي للتجريد ، بتقريب ان قوله ويل وعيد ، وذم لمن لم يتدبرها ، اي يستدل بالاشياء التي تضمنتها الاية على وجود صانعها ، وعلمه ، وقدرته وحكمته ، فيكون النظر الموجب للعلم واجباً ، وهو المطلوب .

١٠ — ويعترض عليه : ان الحديث مفاده انه يجب التدبر في الايـة ، بمعنى تفهم معناها ، ومـا تضمنته من دليل على وجوده وقدرته ، وعلمه ، وحكمته ، فهو مسوق لبيان ذلك ، لا لبيان وجوب النظر المؤدي للعلم ، ولو كان ذلك على سبيل الاحتمال ، فلا وجه للاستدلال بذلك .

---

(١) آية ١٦٤ البقرة (٢) آية ١٩٠ آل عمران

١١ — وبعبارة مختصرة ان الحديث مفاده وجوب تفهم ما تهدف اليه الاية من البرهان على وجود الله ، وعلمه وقدرته وحكمته ، لا وجوب النظر والإستدلال ، كما هو المدعى .

٥) الايات الناهية عن العمل بالظن والقول بغير علم ، نحو قوله تعالى « ولا تقف ما ليس لك به علم ان السمع والبصر والفؤاد كل اولئك كان عنه مسؤولا »[١] ، وقوله تعالى « ما لهم به من علم ان هم الا يظنون »[٢] ، وقوله تعالى « بل قالوا انا وجدنا آباءنا على امة وانا على آثارهم مهتدون »[٣] ، وقوله تعالى « واذا قيل لهم اتبعوا ما انزل الله قالوا بل نتبع ما الفينا عليه آباءنا او لو كان آباؤهم لا يعقلون شيئاً ولا يهتدون »[٤] . الى غير ذلك من الايات .

١٢ — ويعترض على الاستدلال بالايات :

اولا : ان الاعتقاد الحاصل من التقليد علم لغة وعرفاً ، والعمل به ليس عملا بالظن ، فلا تشمله الايات :

ثانياً : ان الايات مسوقة لبيان النهي عن العمل بالتقليد بغير الحق ، مع وضوح الحق على خلافه ، كما يشير اليه قوله تعالى « أو لو كان آباؤهم لا يعقلون شيئاً ولا يهتدون » ، فلا اطلاق لها يشمل التقليد بالحق ، مع الاعتقاد به ، لوجود قرينة على خلافه .

٦) ان الإيمان حسب ما ورد في الاخبار هو ما استقر في القلوب ، ولا استقرار مع اليقين ، ولا يقين بلا نظر .

١٣ — ويعترض عليه انه يكفي في الاستقرار الاطمئنان ، وعدم التزلزل ، والجزم الحاصل من التقليد كذلك .

٧) ما رواه في الكافي عن ابي الحسن موسى بن جعفر انه قال « يقال للمؤمن في قبره من ربك ؟ فيقول الله : فيقال له ما دينك ؟ فيقول الإسلام . فيقال من نبيك ؟ فيقول محمد (ص) . فيقال من امامك ؟ فيقول فلان ، فيقال كيف علمت ذلك ؟ فيقول امر هداني الله له وثبتني الله عليه ، فيقال له نم نومة لا حلم فيها ، نومة العروس ، ثم يفتح له باب الى

---

(١) آية ٣٦ الاسراء
(٢) آية ١٥٦ النساء
(٣) آية ٢٢ الزخرف
(٤) آية ١٧٠ البقرة

الجنة ، فيدخل اليه من روحها وريحانها ، فيقول يا رب عجل قيام الساعة لعلي ارجع الى اهلي ، ومالي ، ويقال للكافر من ربك ، فيقول الله ، فيقال من نبيك، فيقول محمد(ص)، فيقال ما دينك ، فيقول الإسلام ، فيقال من اين علمت ذلك ؟ فيقول سمعت الناس يقولون فقلته فيضربانه بمرزبة لو اجتمع عليه الثقلان الإنس والجن لا يطيقونها ، قال عليه السلام فيذوب كما يذوب الرصاص .

١٤ — ويعترض على ذلك انه لا يصلح دليلا على المدعى ، فان قول المؤمن امر هداني الله له ، في الخبر اعم من الهداية بطريق النظر ، كما ان قول الكافر سمعت من الناس فقلته يدل على عدم اعتقاده بذلك ، ولذا سمي كافراً ، واذن فالاستدلال بهـذا وسائر الادلة غير سديد .

١٥ — ومجمل القول ان المقلد في معرفة الحق مع الجزم بما قلد به ، والاطمئنـان اليه يكفي في اصول الدين ، ومن كان كذلك يكن مؤمناً ، من جملة المؤمنين ، بخلاف التقليد بالمعنى المصطلح الذي لا يحصل منه الا الظن .

١٦ — وذكر الميرزا القمي في باب الاجتهاد والتقليد مـن القوانين المحكمة ص ١٤٨ ما مضمونه ان تقليد المقلد المتفطن ، المعتقد بما قلد مرجعه الى النظر والاجتهاد ، فانه اولا يثبت صدق قول المجتهد الذي يقلده ، ثم يأخذ بقوله في معرفة اصول الدين .

١٧ — ويعترض عليه : ان ذلك خلاف المصطلح في الدليل ، فان الدليل في اصطلاح الاصوليين ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبري ، مفرداً كان او مركباً، وفي اصطلاح المنطقيين ترتيب امور معلومة للتوصل الى مجهول ، وفي العرف ما يلزم من العلم به العلم بشيء آخر ، والتقليد مع الاعتقاد لا ينطبق عليه احد هذه التعريفات .

١٨ — واما الدليل على عدم وجوب المعرفة النظرية نفسياً ، وعدم حرمة النظر في معرفة اصول الدين ، فهو انه لا دليل يدل على ذلك ، وما استدل به لذلك غير صحيح ، والاصل البراءة من الوجوب والحرمة .

ادلة حرمة النظر والاستدلال في معرفة اصول الدين :

١ — لقد اختلف القائلون بعدم وجوب المعرفة النظرية في اصول الدين ، فمنهم مـن

ذهب الى حرمته ، ومنهم من ذهب الى عدمها ، واستدل القائلون بالحرمة بأمور :

١ : ما روي عن النبي (ص) انه قال «عليكم بدين العجائز» ، بتقريب ان العجائز دينهن عن تقليد ، لعدم قدرتهن على النظر ، ولفظة على تدل على الوجوب ، ومقتضى ذلك حرمة النظر والاستدلال ، لان الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده العام ، اعني الترك ، وهو يفيد الحرمة .

٢ — ويعترض عليه :

اولا : عدم صحة هذه الرواية ، وقد ذكر القوشجي في شرح التجريد ص ٣٥٤ ، انها من كلام سفيان الثوري ، إذ روى ان عمرو بن عبيد المعتزلي لما اثبت المنزلة بين المنزلتين اعني الكفر والإيمان ، قالت له عجوز قال الله تعالى « هو الذي خلقكم فمنكم كافر ومنكم مؤمن والله بما تعملون بصير » [١] فلم يجعل الله من عباده إلا الكافر والمؤمن ، فبطل قولكم ، فسمع سفيان قولها ، فقال عليكم بدين العجائز .

ثانياً : المنع من عدم تمكن العجائز من الاستدلال ، بل يتمكن منه بما لا يشوبه شك ، ولا ارتياب ، فقد روي عن عجوز انها سئلت عن ربها ، وكانت تغزل بمغزل ، فأوقفت مغزلها ، وقالت إذا كان المغزل لا يتحرك بلا محرك ، فكيف بالسماوات والأرض ، وعلى هذا فيكون المقصود بالرواية ، لو سلمت صحتها الامر بالإيمان الخالص ، والذي لا يشوبه شك ، ولا ارتياب ، وقد جاء في الحديث « لا ترتابوا فتشكوا ولا تشكوا فتكفروا » ، او التفويض إلى الله فيما قضاه ، والانقياد له فيما أمر ونهى ، لا النهي عن النظر .

ثالثاً : لو سلم ذلك ، فإنها معارضة بما هو أقوى ، وأظهر منها من عدم حرمة النظر من آيات وأخبار ، مثل قوله تعالى « وجادلهم بالتي هي أحسن » [٢] ، وقوله « قل انظروا ماذا في السماوات والارض وما تغني الآيات والنذر عن قوم لا يؤمنون » [٣] ، ومثل الخبر المروي عن الصادق «ع» في قوله لأصحابه حاثاً لهم على النظر « لوددت أن أضرب رؤوسكم بالسياط حتى تتفقهوا في الدين ، وتعرفوا أصول عقائدكم بالحجج والبراهين » كما قال تعالى « قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين » [٤] .

«١» آية ٢ التغابن　　«٢» آية ١٢٥ النحل

«٣» آية ١٠١ يونس　　«٤» آية ٦٤ النمل

٢) ما ورد عن النبي (ص) : من النهي عن الجدل في القدر ، فقد روي انه خرج إلى أصحابه فوجدهم يتكلمون في القدر ، فغضب حتى احمرت وجنتاه ، وقال : انما هلك من كان قبلكم بخوضهم في هذا ، عزمت عليكم أن لا تخوضوا فيه ابداً .

وما روي عنه : إذا ذكر القدر ، فأمسكوا .

٣ — ويعترض على هذا :

اولا : ان الجدل المنهي عنه في الحديث هو الجدل الذي يكون بالمحاجة لإلزام الغير تعنتاً ، ومراءاً بتلفيق الشبهات الباطلة لتثبيت الباطل ، ودحض الحق قال تعالى «وجادلوا بالباطل ليدحضوا به الحق » [١] ، وقال « ومن الناس من يجادل في الله بغير علم ولا كتاب منير » [٢] ، أما الجدل بالحق لإظهاره ، وإبطال الباطل ، فهو مأمور بـه ، ومرغوب فيه قال تعالى « وجادلهم بالتي هي أحسن » [٣] ، وقال « ولا تجادلوا أهل الكتاب إلا بالتي هي أحسن » [٤] .

٤ — وقد روي عن النبي (ص) : انه جادل عبد الله بن الزبعري ، لما نزل قوله تعالى « انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم » [٥] ، قال عبد الله بن الزبعري للنبي (ص) قد عبدت الملائكة والمسيح ، أفتراهم يعذبون ؟ قال (ص) : ما أجهلك بلسان قومك ، اما علمت ان ما لما لا يعقل ، وكما جادل (الامام علي) سلام الله عليه رجلا قدريا ؛ قال امامه اني املك حركاتي وسكناتي ، وطلاق زوجتي وعتق امتي ، فقال: أتملكها دون الله ، او مع الله ؟ فان قلت دون الله اثبت خالقاً دون الله ، وان قلت مع الله ، فقد أثبت له شريكا .

ثانياً : ان النظر غير الجدل ، فإن الجدل هو المحاجة لإلزام المجادل بمايقره ، والنظر هو ترتيب امور معلومة للتوصل الى مجهول . وقد مدح الله تعالى النظر بقوله « ويتفكرون في خلق السموات والارض ربنا ما خلقت هذا باطلا » [٦] .

---

(١) آية ٥٧ الكهف — (٢) آية ٨ الحج

(٣) آية ١٢٥ النحل — (٤) آية ٤٦ العنكبوت

(٥) آية ٩٨ الانبياء — (٦) آية ١٩١ آل عمران

ثالثاً : لو سلم انه منه ، فان النظر اعم من الجدل ، والنهي عن الاخص لا يقتضي النهي عن الاعم.

رابعاً : ان الجدل في القدر يؤدي غالباً إلى الشك ، والاعتراض على الله في قضائـــه للجهل بأسرار القدر ، وقد جـــاء في نهج البلاغة عـــن مولانا أمـــير المؤمنين في ص ٢٠٥ وقد سئل عن القدر : طريق مظلم فلا تسلكوه ، وبحر عميق فلا تلجوه ، وسر الله فـــلا تتكلفوه ، وما ذلك إلا لقصور العقول عن معرفة أسرار القدر ، بخلاف النظر في اصول الدين ، فانه يؤدي الى زوال الشك ، وثبوت اليقين .

وقد جاء في الحديث : ان موسى سأل ربه ان يريه عدله ، فأمره أن يختبيء في جنب عين ماء على طريق ، ففعل ذلك ، وإذا هو بفارس نزل على العين ، واستراح ساعة ، ثم ذهب وقد نسي همياناً وفيه الف دينار ، ثم جاء بعده صبي فوجد الهميان ،فأخذه وذهب، ثم جاء بعده أعمى فجلس حيث كان قد جلس الفارس ، وإذا بالفارس الذي قـــد نسي الهميان عاد إلى مكانه في قرب العـــين ، وأخذ يطالب الاعمى بالهميان ، ثم استل سيفه واحتز رأسه ، ، فقال موسى : إلهي ضاق صدري ، وأنت عادل ، فقال : يا موسى قد كان الاعمى قتل أبا الفارس ، وكان لابي الصبي الف دينار عند الفارس ، من أجل خدمته إياه ، فقد استوفى كل حقه .

٣) ان النظر في معرفة اصول الدين بدعة في الدين ، فانه لم ينقل الينا ان النبي (ص)، واصحابه اشتغلوا في ذلك ، ولو كان ذلك لنقل الينا بالتواتر ، لتوفر الدواعي إلى ذلك ، كما نقل الينا اشتغالهم بالنظر في فروع الدين ، وكل بدعة رد ، لما روي عـــن النبي (ص) « من أحدث في أمرنا هذا ما ليس منه ، فهو رد مردود » [1] .

٥ — ويعترض عليه :

اولا : انه تواتر عن النبي (ص) والصحابة انهم كانوا يبحثون عـــن دلائل التوحيد ، والنبوة وما يتعلق بها ، ويقررونها مع المنكرين .

---

(١) معنى الحديث أن دين الاسلام هو أمرنا الذي نهتم له ، ونشتغل به بحيث لا يخلو منه شيء من أقوالنا ، وأفعالنا ، فمن أحدث فيه ما ليس في كتاب ، ولا سنة ، ولا اجماع فهو رد مردود .

ثانياً : انه لو سلم ذلك ، فان عدم اشتغالهم بذلك لعدم حاجتهم له ؛ لمشاهدتهم المعاجز التي توجب اليقين .

ثالثاً : لو سلم ذلك ، فانه لا يدل على حرمة النظر ، ويمكن أن يكون ذلك لعدم وجوبه ، ووجود مصلحة في ترك ذلك ، مخافة ان يقول المشركون إذا اشتغلوا بذلك انهم شاكون في عقائدهم ، فلا دلالة لذلك على حرمة النظر في اصول الدين بوجه من الوجوه .

رابعاً : ان البدعة ادخال ما ليس من الدين في الدين ، والاستدلال في اصول الدين ودفع الشبهات عنها ليس من ذلك .

خامساً : ان ذلك لو سلم ، فانما يتم على القول بوجوب النظر شرعاً ، أما على القول بوجوبه عقلا ، فلا إذ ليس في ذلك بدعة شرعاً .

٤) ان الشبهات في اصول الدين كثيرة ، والنظر مظنة للوقوع في الشك ، والارتياب الموجبين للضلال فيحرم :

ويعترض عليه :

اولا : المنع من ان النظر مظنة للوقوع في الشك والارتياب ، فانه يوجب اليقين، وان كثرت الشبهات .

ثانياً : لو سلم ذلك فإنه يلزم منه ان المجتهد الذي يقلد بفروع الدين يحرم عليه النظر، ويجب عليه التقليد في اصول الدين ، وعلى ذلك فاما ان تذهب السلسلة إلى غير نهاية، فيلزم التسلسل ، او تعود إلى صاحب نظر واستدلال ، فيعود المحذور :

٥) ان اصول الدين أدق وأخفى من فروع الدين ، فاذا جاز التقليد في فروع الدين ، فبالاولوية يجوز ذلك في اصول الدين .

٧ — ويعترض عليه :

اولا : المنع من أن أصول الدين أخفى من فروعه ، فيما يحتاج اليه المكلفون ، وان سلم ذلك فيما لا يحتاجون اليه ، من تفاصيل اصول الدين .

ثالثاً : لو سلم ذلك ، فانه لا يثبت حرمة النظر ، وانما يثبت جواز التقليد في اصول

الدين ، وهو غير حرمة النظر فيها .

٦) ان الاخذ بقول النبي (ص) ، او احد الائمة «ع» اثبت في النفس من الإستدلال في اصول الدين .

٨ — ويعترض عليه :

ان الاخذ بقول النبي (ص) ، او احد الائمة ، هومن النظر لامن التقليد، فالدليل غير سديد .

٧) قوله تعالى « فاسألوا أهل الذكر ان كنتم لا تعلمون بالبينات والزبر » [١] ، بتقريب ان الآية اوجبت السؤال لاهل الذكر بالاطلاق الشامل لاصول الدين ، وإذا وجب السؤال حرم تركه ، ومقتضاه حرمة النظر والاستدلال .

٩ — ويعترض عليه :

اولا : ان الآية مسوقة للحكاية عن تكليف الانبياء السابقين ، من دعوة اهل الكتاب إلى سؤال علمائهم عما جاء به انبياؤهم ، كما يدل على ذلك صدرها وهو « وما أرسلنا من قبلك إلا رجالا نوحي اليهم فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون بالبينات والزبر » ، فالمراد بالرجال هم الانبياء والاوصياء ، والمراد من اهل الذكر علماء اهل الكتاب ، لا مطلقاً:

١٠ — ولئن قيل : ان المورد لا يقيد الوارد ، والآية مطلقة .

فانه يجاب : ان اطلاق الاية انما يكون إذا كانت مسوقة لبيان تشريع الحكم ، اما اذا كانت غير مسوقة لذلك ، وانما سيقت لبيان حكاية تكليف الانبياء السابقين ،فلايكون لها ذلك ، وليس ذلك لان المورد يقيد الوارد .

ثانياً : ان المراد بأهل الذكر الائمة الاطهار ، كما ورد التفسير بذلك في كثير من الاخبار فلا اطلاق للآية .

ثالثاً : لو منع ذلك ، فان المنصرف من الاية بمناسبة الحكم للموضوع صورة ما اذا

---

(١) آية ٤٣ النحل

افاد قول المسؤول من اهل الذكر العلم ، لا مطلقاً كما هو المدعى .

رابعاً : لو منع ذلك ، فان القدر المتيقن منها حال المخاطبة ، هو صورة افــادة قول المسؤول العلم ، لا مطلقا .

خامسا : لو منع ذلك ، فان قوله تعالى « ان كنتم لا تعلمون » في الاية ، قرينة على ان المراد وجوب السؤال لتحصيل العلم لا مطلقا .

سادسا : لو منع ذلك ، فان المراد من اهل الذكر في الاية بالانصراف ، او بالقدر المتيقن التخاطبي خصوص اهل العلم ، بطريق النظر و الاستدلال ، لا مطلقا ، ولا اقل من الاحتمال ، وبه يبطل الاستدلال .

لوازم اعتبار المعرفة النظرية في الايمان :

١١ — ولا يخفي انه على فرض اعتبار خصوص المعرفة النظرية في الايمان ، وعــدم جواز التقليد مع الجزم بالحق فلو ترك المكلف ذلك ، فهل يكفر مطلقا ، كما ذهب اليه العلامة الحلي في شرح الحادي عشر ، او لا يكفر كذلك ، وعلى الفرض الثاني ، فهل يكون معذوراً عند الله؛ او غير معذور ،فهنا أمران نعرضهما :

١٢ — اما الامر الاول : فالصحيح انه لا يكفر مــن قلد بالحق وجزم به ، كما تبين آنفا ، ويكفر لو قلد بالباطل ، وان لم يجزم به .

١٣ — واما الامر الثاني ، فالكلام فيه من جهتين :

الاولى : من جهة المعذورية والمسؤولية .

الثانية : من جهة الثواب والعقاب .

١٤ — أما الجهة الاولى ، ففيها صور .

١٥ — الاولى : ان يكون المكلف غافلا ، لا يلتفت الى شيء اصلا ، ولا اشكال في أنه معذور ، لا مسؤولية عليه لغفلته .

الثانية : ان يكون المكلف ملتفتا الى ان في اصول الدين حقا واقعيا ، ويتمكن من من تحصيل معرفته ، ولكنه يترك ذلك تقصيراً ، مع انقياده الى ما هو واقع من ذلك ، وعدم انكاره ، والمكلف في هذه الصورة غير معذور ، وهومسؤول لتقصيره عن تحصيل المعرفة .

الثالثة : ان يلتفف الى ان من اصول الدين حقا واقعيا ، يقصر عن تحصيل معرفته ، ولكنه في نفسه منقاد الى ما هو الواقع في ذلك بلا انكار ، وهـــذا معذور لا مسؤولية عليه لقصوره .

الرابعة : ان يلتفت الى ان من اصول الدين حقاً واقعيا ؛ يقصر عن تحصيل معرفته ؛ لكنه لا ينقاد الى ما هو واقعه ، ولا ينكره .

الخامسة : ان يلتفت الى ان من اصول الدين حقا واقعيا ، يقصر عن تحصيل معرفته ، بيد انه لاأينقاد اليه ، وينكره وفي هذه الصورة ، وسابقتها يكون المكلف مسؤولاً ، غير معذور ، لعدم انقياده الى ما هو الواقع في ذلك ، وان كانت المسؤولية في الصورة الاخيرة اعظم من سابقتها ، لانكاره ما هو واقع .

واما الجهة الثانية ، فهو ان المكلف في الصورة الاولى ، من صور الجهـــة الاولى لا يستحق ثوابا لعدم طاعته بشيء ، ولا عقابا لغفلته .

واما الصورة الثانية : فان المكلف لا يستحق ثوابا ، ويستحق العقاب على تقصيره في تحصيل المعرفة ، لتمكنه من ذلك ، وكذلك الصورة الرابعة والخامسة لعدم الانقياد الى ما هو الواقع في الرابعة والانكار في الخامسة ، مع عدم الإنقياد لما هو الواقع من ذلك .

اما الثالثة فان المكلف يستحق الثواب على انقياده الى ما هو الواقع ، ولا يستحق عقابا لقصوره عن تحصيل المعرفه .

مقاييس امكان الشيء ووجوبه وامتناعه .

١ ــ لا ريب في أن بيان مقاييس إمكان الشيء ، ووجوبه ، وامتناعه يتوقف على بيان معناها اولا ، لذلك نعرض امرين :

١ ــ بيان معنى الإمكان والوجوب والامتناع .

٢ ــ بيان مقياس كل منها .

٢ ــ اما الاول ، فهو ان ما يتصوره العقل ، اما ان يكون ماهيته لا تقتضي الوجود ، ولا العدم ، وهي تحتاج في وجودها حدوثا وبقاء الى سبب كاف لوجودها خارج عنها ، وفي عدمها ايضا كذلك فهو الممكن ، والامكان عـــدم اقتضاء ماهية الممكن الوجود ، والعدم ، وذلك لازم لماهيته ، واما ان تكون ذاته تقتضي الوجود لذاته ، فهو الواجب ، والوجوب اقتضاء الذات للوجود للذات ، وذلك لازم ذاته ، ولا يجوز عليه العدم ، واما

ان تكون ماهيته المتصورة تقتضي العدم بنفسها فهو الممتنع ، بمعنى المستحيل ، وامتناعه اقتضاء ماهيته المتصورة لامتناع وجوده ، لا لامر خارج عنها ، وذلك لازم ماهيته ، ولا يجوز عليه الوجود وجميع هذه اللوازم لا تنفك عن ملزوماتها ، لاستلزام ذلك سلب الشيء عن نفسه ، وهو محال .

٣ — واما الامر الثاني ، فهو ان لمعرفة الاشياء نوعين من المعرفة :

١ — معرفة تصوريه .

٢ — معرفة تصديقيه .

والاولى : هي الصورة الحاصلة من الشيء عند العقل ، كتصور الانسان انه حيوان ناطق .

والثانية : هي التصديق بنسبة شيء لشيء ، كالتصديق بأن العالم حادث .

ولكل من المعرفتين مقدمات ومبادىء ، فمقدمات المعرفة التصورية الحد والرسم ، والأول تعريف بالجنس والفصل كتعريف الانسان بأنه حيوان ناطق ، والثاني التعريف بالعارض الخارج عن الشيء ، كتعريف الإنسان بأنه حيوان ضاحك ، ومبادؤها الكليات الخمس من الجنس والفصل والنوع ، والعرض العام ، والعرض الخاص .

٤ — ومقدمات المعرفة التصديقية ، هي القياسات المنطقية ، التي تتألف منها الاشكال الاربعة المذكورة في علم المنطق ، ومبادؤها القضايا ،وكل منها ينقسم إلى معرفة ضرورية، ومعرفة نظريه .

والاولى هي التي لا تحتاج إلى نظر ، أي إلى ترتيب أمور معلومة للتوصل إلى مجهول ، كتصور الحرارة والبرودة ، وكالتصديق بأن النقيضين لا يجتمعان ولا يرتفعان ، وان الكل أعظم من الجزء .

والثانية ما تحتاج إلى ذلك ، كتصور الملائكة ، وكالتصديق بحدوث العالم .

ولا يخفى ان كل معرفة نظرية تصورية ، او تصديقية لا بد من انتهائها إلى مقدمات ضرورية ، وإلا لما أمكن حصولها لاستحالة الدور والتسلسل ، وهي البذور الاولى التي

تثمر المعرفة النظرية ، تصورية ، وتصديقيه .

٥ – ومبدأ المبادىء للمعرفة التصورية هو الوجود ، فكل معرفة تصورية تنتهي إلى الوجود ، مثلا يعرف الإنسان بأنه حيوان ناطق ، ويعرف الحيوان بأنه جسم نام متحرك بالإرادة ، وهكذا حتى ينتهي الامر إلى الوجود ، وهو من أظهر البديهيات مفهوماً .

٦ – ومبدأ المبادىء للمعرفة التصديقية مبدآن :

١ – مبدأ الذاتية ، المعبر عنه في الفلسفة الحديثة بمبدأ الهوية ، ومعنى ذلك ان الشيء هو هو لا غيره ، وهذا المبدأ بديهي كبداهته ، ولا مجال للشك فيه ، فان ثبوت الشيء لنفسه ضروري ، وسلبه عنها محال ، وهذا المبدأ يقاس به الإمكان الذاتي ، والوجوب الذاتي ، والامتناع الذاتي ، فما لا يلزم من فرض وجوده مخالفة لمبدأ الهوية ، فهو ممكن ذاتاً ، وما يلزم من فرض وجوده مخالفة لمبدأ الهوية ، فهو ممتنع ومحال ذاتاً ، وما يلزم من فرض عدمه مخالفة لمبدأ الهوية ، فهو واجب الوجود ذاتاً .

٢ – مبدأ السبب الكافي ، ومعناه ان الشيء الممكن الذي يتساوى وجوده وعدمه ، بالنظر إلى ماهيته ما لم يوجد سبب وجوده الكافي لوجوده ، من المقتضي والشروط المعتبرة فيه ، وعدم الموانع المضادة له لا يوجد ، وهذا المبدأ ايضاً بديهي ، وبداهته كذلك ، وان احتاج ذلك الى نوع من التأمل في ماهية الممكن ، وانه في ذاته لا يقتضي وجوداً ولاعدماً ويحتاج في وجوده إلى سبب كاف ، وهذا المبدأ مقياس وجوب وجود الشيء ذاتاً أيضاً ، ووقوعاً بواسطة سببه الكافي ، وامكانه وامتناعه وقوعاً أي بالغير بواسطة عدم وجود سببه الكافي ، فان الممكن يجب وجوده بالغير أي بواسطة سببه الكافي ، ويمتنع كذلك عند عدم وجوده ، فكل شيء لا يحتاج في وجوده إلى سبب كاف ، وكان وجوده بذاته ، فهو واجب الوجود لذاته ، وكل شيء يحتاج في وجوده إلى سبب كاف ولا يلزم من فرض وقوعه محال ، فهو ممكن وقوعاً ، بالنظر إلى وجود سببه ، وممتنع وقوعاً بالنظر إلى عدم سببه ، ويقال له الامتناع بالغير فالمخترعات الحديثة كانت ممتنعة وقوعاً لعدم اكتشاف أسبابها ، فلما اكتشفت أسبابها وحصلت أمكنت ووقعت ، فدوران الإنسان حول الشمس كان ممتنعاً وقوعاً ، قبل اختراع الصاروخ ، والسفينة الفضائية ، وبعد اختراعها

أمكن ووقع ، وهكذا جميع المخترعـــات الحديثة كنقل التموجات الصوتية ، والصور التلفزيونية كلها امكنت ، ووقعت بعد وجود أسبابها الكافية ،ثم ان الضروريات التي هي بذور للتصديقات ، كما ذكر في علم المنطق ست :

١ ـ الاوليات وهي قضايا يكفي للتصديق بها تصور أطرافها ، الموضوع ، والمحمول ، والنسبة ، سواء كان تصور أطرافها ضروريا أو نظريا ، أو مختلفاً ، نحو النقيضان الايجاب والنفي لا يجتمعان ، ولا يرتفعان ، والضدان كالبياض والسواد ، لا يجتمعان في محل واحد شخصي ، في زمن واحد ، والممكن لا يوجد بلا سبب كاف .

٢ ـ المشاهدات وهي قضايا يحصل التصديق بها بتوسط الحس الظاهري ، كالشمس مضيئة ، والورد عطر ، أو الحس الباطني كعلمنا بذواتنا ، وجوعنا وعطشنا .

٣ ـ الفطريات ، وهي قضايا يحصل التصديق بها بتوسط قياس لازم لا يغيب عنهـا لتصور اطرافها ،نحو الاربعة ، زوج بتوسط انها منقسمة بمتساويين ، وكل ما كان كذلك فهو زوج ، فالاربعة زوج ، وتسمى قضايا قياساتها معها .

٤ ـ التجريبيات ، وهي قضايا يحصل التصديق بها بتوسط التجربـــة المتكررة ، وقياس خفي غير لازم لتصور أطرافها ، نحو ان الملح الانكليزي مسهل للمعدة ، والقياس انه لو كان ذلك اتفاقياً ، لما كان دائماً ولا اكثريا لكنه كذلك ، فهو غير اتفاقي، ويحصل التصديق بذلك .

٥ ـ المتواترات وهي قضايايحصل التصديق بها بتوسط تكرار السماع لأمر محسوس ، وقياس خفي نحو التصديق بوجود مكة ، وسائر الامصار ، والقياس انه أخبر به جماعة يستحيل تواطؤهم على الكذب عادة ، وكل ما كان كذلك فهو حق ثابت ، فما اخبروا به كذلك .

٦ ـ الحدسيات وهي قضايا يحصل التصديق بها بتوسط قرائن تفيد الحدس الموجب للتصديق ، نحو نور القمر مستفاد من نور الشمس ، بملاحظة تطوراته الهلالية ، والقمرية ، والبدرية ، أو الخسوف عنـــد حيلولة الارض بينه وبين الشمس ، فإن كل اولئك قرائن

توجب التصديق بأن نور القمر مستفاد من نور الشمس .

٧ – ولعلم ان ما عدا الاوليات، والنظريات في القضايا الضرورية ، انما يفيد التصديق الجزئي لا الكلي ، أي يفـــيد التصديق للشخص الذي يستعمل النظر لا سواه ، فان إحساس شخص ، أو تجربته ، أو حصول التواتر لديه ، أو حـــدسه لا يوجب التصديق لشخص آخر ، وانما يوجب له وحده ، وهذه الضروريات هي مبادىء يتألف منها البرهان وهو قسمان :

١ – البرهان (اللمي) وهو ما يكون الاوسط فيه اي الكبرى سبباً للتصديق بالنسبة ذهناً ، ولتحققها خارجاً ، نحو هذا متعفن الاخلاط ، وكل متعفن الاخلاط محموم ، فهذا محموم ، فان تعفن الاخلاط علة للتصديق بنسبة الحمى ذهناً ، ولتحققها خارجاً ، وسمي لمياً لانه يسأل عنه بلم ، وهي يسأل بها عن علة الشيء .

٢ – البرهان (الإني) وهو مـــا يكون الاوسط فيه ، أي الكبرى سبباً للتصديق بالنسبة في الذهن دون الخارج ، إذ هو مسبب عنها فيه ، نحو هـــذا محموم ، وكل محموم متعفن الاخلاط ، فهذا متعفن الاخلاط ،وسمي إنياً نسبة إلى الإنية بمعنى الثبوت والتحقق التي تفيدها كلمة « ان » وليعلم ان القسم الاول هو البرهان الحقيقي ، إذ العـــلم بسبب بخصوصه يستلزم العلم بمسبب بخصوصه ، بخلاف القسم الثاني ، فان العلم بمسبب بخصوصه ، لا يفيد العلم بسبب بخصوصه ، وانما يفيد العلم بسبب ما ، لا بخصوص سبب من الاسباب، فانه بالنسبة الى ذلك يفيد الظن ، لا العلم ، وإنما عد قسما من البرهان بالنسبة إلى دلالته على سبب ما .

امتناع الدور والتسلسل ذاتاً :

١ – لقد ذكرت آنفاً ان مقياس الامتناع الذاتي للشيء أن يلزم مـــن فرض وجوده مخالفة لمبدأ الهوية ، ولا ريب في ان الدور التقدمي الذي هو حسبما عرف في علم المنطق توقف وجود الشيء على ما يتوقف عليه بـــلا واسطة ، كتوقف وجود (أ) على وجود (ب) ووجود (ب) على وجود (أ) ، أو بواسطـة كتوقف وجود (أ) على وجـــود (ب) ، ووجود (ب) على وجود (ج) ، ووجود (ج) على وجود (أ) هو ممتـــنع

ذاتا ، إذ يلزم منه تقدم الشيء على نفسه باعتبار انه سبب لنفسه ، وتأخره عن نفسه باعتبار انه مسبب عنها ، وذلك يستلزم ان يكون غير نفسه ، وذلك مخالف لمبدأ الهوية ، كما لا ريب في ان التسلسل العلي ، الذي هو ترتيب امور غير متناهية ، بالعلية والمعلولية في طرف الماضي مخالف لمبدأ الهوية ، فانه لو فرضت سلسلة تترتب فيها الامور الغير المتناهية في العلية والمعلولية ، وفصلنا عنها بعضها ، فانه يحصل لنا سلسلتان ، إحداهما طويلة والاخرى قصيرة ، والطويلة تزيد على القصيرة بزيادة متناهية ، فاذا طبقنا إحداهما على الاخرى في مقدارها ، بأن جعل كل جزء من القصيرة مقابل جزء من الطويلة ، فان تساوت القصيرة والطويلة لزم من ذلك المخالفة لمبدأ الهوية ، إذ يلزم ان تكون الزائدة ليست بزائدة ، والناقصة ليست بناقصة ، والكل ليس بكل ، والجزء ليس بجزء ، وإن نقصت عنها كان النقص بمقدار متناه ، والزيادة بمقدار كذلك ، والزائد بمقدار متناه هو متناه ، وإذن فالدور التقدمي والتسلسل العلي ممتنعان ذاتا ، وقد ادعي ان الحكم بامتناعها ضروري ، بيد ان ذلك لو كان صحيحاً ، لما احتيج في اثبات امتناعها ذاتا الى النظر والاستدلال ، مع انا نرى الكتب المنطقية والفلسفية ، مشحونة بأدلة امتناعها ذاتاً .

حجية العقل والمعرفة :

١ — ان العقل يستعمل تارة ، ويراد به : القوة الغريزية التي تدرك العلوم الضرورية والنظرية على السواء ، والتي امتاز بها الانسان عن سواه من سائر الموجودات العالمية ، والتي هي مناط التكليف والثواب والعقاب ، وهذا معنى ما جاء في الحديث : أول ما خلق الله العقل ، فقال له أقبل فأقبل ، ثم قال له أدبر فأدبر ، فقال وعزتي وجلالي ، ما خلقت خلقاً أحب إلي منك ، إياك آمر ، وإياك أنهي ، وإياك أعاقب ، وإياك أثيب ، وما أكملتك إلا فيمن أحب ، ويستعمل تارة ويراد به العلم المستفاد ، المسمى بالعقل المسموع ، كما جاء في الحديث : ما كسب الانسان شيئاً افضل من عقل يهديه إلى هدى ، وقد جاء في الديوان المنسوب إلى مولانا امير المؤمنين علي بن ابي طالب «ع» ما يشير إلى ذلك ، وهو قوله :

رأيت العقل عقلين فمطبوع ومسموع

ولا ينفع مسموع إذا لم يك مطبـــوع

كما لا تنــفع الشمس وضوء العين ممنوع

٢ – والعقل في الانسان هو والنفس الناطقة شيء واحـــد ، وقدعرف بأنه الجوهر المجرد عن الجسم في ذاته ، المفتقر اليه في فعله ، فان كل فعل يصدر عن النفس النـــاطقة بتوسط الاحساس الظاهري، أوالباطني ، وذلك لا يكون إلا بواسطة الآلات الجسمية المعدة لذلك ، كالعين والاذن ، وما إلى ذلـك من الحواس الظاهرة ، وكالتعقل والتوهم والتخيل ، وما إلى ذلك من الحواس الباطنة ، والعقل الانساني غير العقل المجرد المفارق للمادة ، المعبر عنه بأنه جوهر مجرد عن المادة في ذاته وفعله .

٣ – وقد اختلف العلماء في معنى العقل الذي عليه يتوقف التكليف، فقيل انه استعداد النفس للعلم ، وقيل انه قوة يعرف بها حسن الحسن ، وقبح القبيح ، وقيل انه العلم بوجوب الواجبات ، واستحالة المستحيلات في مجاري العادات ، وقيل انه العلم ببعض الضروريات، المسمى بالعقل بالملكة في الاصطلاح الفلسفي ، واختار ذلك الشهيد الثـــاني في رسالته (حقائق الإيمان) ، وقال هناك ان جميع التفاسير ترجع الى ذلك ، وقيل انـــه غريزة يلزمها العلم بالضروريات عند سلامة الحواس ، واختار ذلك المحقق الطوسي ، والانصاف ان جميع هذه التعاريف لفظية يقصد بها شرح مفهوم لفظ العقل ، لا التعريف الحقيقي ، وبعضها يرجع إلى بعض ، كما ذكر الشهيد الثاني في رسالته ، فان من يعلم بعض الضروريات يعرف الحسن والقبيح ، ويكون مستعداً لتلقي العلوم ، وله غريزة يلزمها العلم بالضروريات عند سلامة الحواس ، والعلم في اللغة إدراك الشيء ، وحقيقته اليقين والمعرفة ، قال الشيخ الطريحي في مجمع البحرين ص ٥٢٨ ما نصه « والعلم اليقين الذي لا يقبل الاحتمال ، هذا هو الاصل فيه لغة وشرعا وعرفاً ، وكثيراً ما يطلق على الاعتقاد الراجح ، المستفاد من سند سواء كان يقينا اوظنا ، ومنه قوله تعالى « فان علمتموهن مؤمنات » الآية قال المفسر أراد الظن المتاخم للعلم ، لا العلم حقيقة فانه غير ممكن ، وعبر عن الظن بالعلم إيذانا بأنه كهو في وجوب العمل ، وجاء العلم بمعنى المعرفة نحو قوله تعالى « لا تعلموهم الله يعلمهم » لاشتراكهما في المسبوقية بالجهل الى ان قال ، والعلم علمان مطبوع ومسموع ، كما وردت الرواية بذلك عن علي «ع» حيث قال :

رأيت العـــلم علمين	فمطبوع ومسموع .
ولا ينـــفع مسموع	إذا لم يك مطبوع
كما لا تنـــفع الشمس	ونور الشمس ممنــوع

قـــال بعض الشارحين العلم المسموع العـــلم بالشرعيات ، والمطبوع العلم بأصول الدين » ، وفي نهج البلاغة ص ٢١٩ « العلم علمان مطبوع ومسموع ، ولا ينفع المسموع إذا لم يكن المطبوع » والمسموع والمطبوع يفسرهما قوله «ع» في ص ١٥٦ « اوضع العلم ما وقف على اللسان ، وأرفعه ما ظهر في الجوارح والاركان » ، ومهما يكن من شيء ، فان قضية حجية العقل والمعرفة من الاوليات الضرورية التي يحصل التصديق بها بمجرد تصور أطرافها ، بلا حاجة إلى توسط شيء سواها ، كما ذكرنا آنفا ، نظير « النقيضان لا يجتمعان ولا يرتفعان » كما ان التصديق بضرورة حجيتها ضروري أيضا ، ذلك ان حجية العقل والمعرفة لو كانتا بالنظر ، فان ذلك النظر اما ان تكون حجيته ضرورية ، او بالنظر ، فإن كانت ضرورية ، فحجيتها كذلك لاتحاد حكم الامثال ، وان كانت نظرية فتحتـــاج إلى نظر ، وهكذا فيلزم التسلسل الباطل ، ان ذهب التوقف الى غير نهاية ، وان عاد التوقف الى احد الاسباب السابقة لزم الدور ، بل يلزم الدور في حجية العقل بتقريب آخر هو ان حجيته اما بالعقل او بغيره ، وكلا الامرين مستلزم لتوقف الشيء على نفسه وكونه قبل نفسه الذي هو سبب بطلان الدور ، وهو مخالف لمبدأ الهوية ، اما لو كانت حجيته بالعقل فظاهر ، واما لو كانت بغير العقل فان حجيته تثبت بالعقل فكيف تثبت حجيته به ؟ وما يلزم منه باطل يكون باطـــلا ، فإذن حجيتها ضرورية ، ومنه يعلم ان ضرورة حجيتها ضرورية ايضا ، اذ لولاهـــا للزم التسلسل او الدور في الحـــكم بضرورتها بالتقريب المذكور ، وبالاختصار حجية العقل والمعرفة لا ريب فيها ، والعمل بموجبها بداهة .

التوحيد :

١ — لقد ذكرت آنفا ان اصول الدين التي لا بد منها في الإيمان ، ولا يستغنى عنـــها حسبما يفهم من الادلة اربعة : التوحيد ، النبوة ، المعاد ، عقد القلب بذلك ، وذكرت انه التوحيد يلازم وجوب الوجود تحققا وخارجا ، ولذا جعله الشيعة الامامية اصلا اولا من

اصول الدين ، لذلك فاني سأقصر الكلام على بحث امور ثلاثـــة : توحيد الله ، وجوده وسائر صفاته الثبوتية والسلبية : النبوة ، المعاد ، اما عقد القلب المعتبر في اصول الدين فقد بحث آنفا .

٣ — ولا يخفى ان للعلماء في إثبات وجود الله طرقا كثيرة ، امكان العالم ، وحركته ، وحدوثه ، وإمكانه مع حدوثه شطراً أو شرطا، والوجود الحقيقي للعالم ، والنظام الكامل له ، إلى غير ذلك من الطرق التي سلكها العلماء ، واني سأعرض من ذلك ما هو أوضح في الدلالة ، وأقرب الى فهم القارىء ، متوخيا الإيضاح قدر المستطاع ، ولا بد من التمهيد لذلك بأمرين حدوث العالم ، وبطلان المصادفة في حدوثه .

حدوث العالم :

١— لقد اختلف الناس في حدوث العالم ، وقدمه اختلافا كثيراً ، فمن ذاهب الى حدوثه بأسره ، ومن ذاهب الى قدمه ، كالدهرية ، ومن ذاهب الى قدم الاجسام منه ، ومن ذاهب الى قدم الاجسام بذواتها وصفاتها ، وحدوث حركاتها ، ومن ذاهب إلى قدم النفوس الناطقه والبعد المجرد ، الى غير ذلك من المذاهب ، والصحيح حدوث العالم بأسره ، مادياته ومجرداته ، ذاتا وزمانا ، كما جاء في الحديث « كان الله ولم يكن معه شيء » ، وعلى ذلك إجماع جميع أرباب الاديان السماوية ، فهنا أمران : حدوث العالم ذاتا ، وحدوثه زمانا .

حدوث العالم ذاتا :

٢ — أما حدوث العالم ذاتا ، فهو ان الحدوث الذاتي في الاصطلاح الفلسفي هو ان يكون الحادث مسبوقا بعدمه اللازم لذاته ، ومعناه عدم اقتضاء ذاته الوجود أو العدم ، وهو معنى إمكانه ، ويعبرعنه في الفلسفة بالعدم الجامع ، فالعالم بأسره ماديات، ومجردات حادث بالحدوث الذاتي بالمعنى المذكور، والدليل على ذلك ان العالم بأسره ممكن في ذاته ، إذ ليس لمجموعه ، ولا لكل من جزئياته ، في ذاته اقتضاء الوجود أوالعدم ، وانما يكون له احدهما بواسطة سببه الكافي ، فيكون حادثا ذاتا . لسبقه بعدم اقتضاء ذاتــه الوجود أو العدم، وهو العدم الذاتي .

٣ — وبعبارة مختصرة العالم ممكن وجوداً وعدماً ، والممكن من لوازم ماهيته عدم اقتضاء ذاته وجوده ، او عدمه ، بل يكون لها ذلك بواسطة السبب الكافي حدوثاً وبقاء، إذ بقاء الممكن كحدوثه يحتاج إلى سبب كاف ، وإن كان سبب الحدوث هو سبب البقاء، وذلك من الأوليات الضرورية ، وهو معنى الحدوث الذاتي .

٤ — ولرب معترض بأن العدم لا يحتاج إلى سبب كاف له ، ويكفي فيه عدم سبب الوجود .

والجواب : ان العدم ممكن ، فهو كالوجود في حاجته إلى سبب كاف لإمكانه الذي هو مناط الحاجة إلى السبب ، وسببه يكون وجوداً ، ولا يكون عدماً ، نعم يكون العدم بعد عدم السبب ، لا بنحو التسبيب ، وإنما هو بنحو المقارنة لعدم صلاحية العدم لذلك .

٥ — ولئن قيل : كيف يكون الوجود سبباً كافياً للعدم ، مع انه يشترط عقلا في السببية المناسبة بين السبب والمسبب ، ولا مناسبة بين الوجود والعدم فكيف يكون الوجود سبباً للعدم ، ولو لم يشترط في السببية المناسبة لجاز أن يؤثر كل شيء في كل شيء ، وذلك باطل بالضرورة .

٦ — فانه يجاب : بأن المناسبة بين السبب والمسبب شرط عقلي ، فيما إذا كانا من أصل واحد ، وكان السبب سبباً طبيعياً كالنار والاحراق ، لا سبباً مختاراً كالفاعل بالإرادة ، اما إذا كانا متناقضين كالوجود والعدم ، أو كان السبب فاعلا بالاختيار ، لا طبيعياً ، فلا يشترط فيهما ذلك .

٧ — ولئن قيل : ان الحاكم في المناسبة بين السبب والمسبب هو العقل ، والأحكام العقلية لا تخصيص فيها ، فكيف تخصص المناسبة بين السبب والمسبب ، فيما إذا كانا من جنس واحد ، ونوع واحد ، وصنف واحد ، وكان السبب طبيعياً ، لا اختيارياً ؟

٨ — فانه يجاب : بأن ذلك من باب التخصص ، لا التخصيص، ومعنى ذلك ان العقل لا يحكم بلزوم المناسبة بين السبب والمسبب ، إلا إذا كانا من جنس واحد ، أو نوع واحد ، أو صنف واحد ، وكان السبب طبيعياً ، لا سبباً مختاراً ، فالعدم لا يؤثر في الوجود ،

ولكن الوجود يؤثر في العدم ، وهو كالوجود ممكن يحتاج الى سبب كاف ، نعم لا يكون سببه عدماً لعدم صلاحيته للتأثير .

٩ ــ وأما ما قيل من ان عدم العلة علة العدم فهو مسامحة ، باعتبار مقارنة العدم للعدم ، ومجمل القول ان الوجود يكون سبباً للعدم ، والعدم لا يكون سبباً للوجود ولا للعدم ، وهو بحاجة إلى سبب كاف .

حدوث العلم زمانا :

١٠ ــ أما حدوث العالم زماناً ، فهو أن الحدوث الزماني ، كما عرفه المتكلمون . هو أن يكون الحادث مسبوقاً بالعدم المقابل له سبقاً زمانياً ، ي في زمان قبله ، والعالم بأسره حادث بهذا المعنى لسبقه بالعدم المقابل لوجوده سبقاً زمانياً ، فإنه كان بعد ن يكن ، كما جـــاء في الحديث القدسي « كنت كنزاً مخفيا فأحببت ان اعرف فخلقت الخلق لكي اعرف » .

١١ ــ ولئن قيل ان من جملة العالم الحادث الزمان نفسه ، فاذا كان حادثا بالحدوث الزماني يلزم أن يكون مسبوقا بالعدم في الزمان ، وهكذا فيلزم التسلسل الباطل ، مضافا الى انه يلزم ان يكون الزمان موجوداً حال عدمه ، ولازمه ان يكون غير نفسه ، وان يكون الشيء موجوداً ، وغير موجود في آن واحد ، وكلاهما مخالف لمبدأ الهوية ، كما ذكر آنفا فكيف يكون العالم بأسره حادثاً زمانا ؟

١٢ ــ فانه يجاب : بأن المراد بالحدوث الزماني ان يكون الحادث مسبوقا بالعــدم الزماني ، سواء كان في نفسه زمانا ، كعدم الزمان نفسه ، وبحدوثه في الزمان ، كسائر الزمانيات ، ذلك ان الزمان كما عرفه الفلاسفة كم متصل غير قار الذات ، وهو بطبيعته متجدد ، فكل آن من آناته محفوف بعدمين ، عدم قبله ، وعدم بعده ، وهو على الصحيح من الاعراض ، وهي متحركة بحركة تدريجية بنحو الاشتداد والاتصال ، ففي كل آن يفاض على العرض صورة لم تكن له قبلا ، ولا تكون له بعداً ، لاستحالة الجزء الــذي لا يتجزأ على الصحيح .

فالسواد يعرض على الجسم وفي كل آن تعرض عليه صورة غير الصورة الــتي كانت له

قبلا ، بنحو التدرج والاشتداد ، وتجدد الامثال ، والاتصال المكون للوحدة بين الصور ، ولذا لا نشعر بالتجدد ، ومن اجل ذلك قال المتكلمون ان العرض لا يبقى زمانين ، وإذن فالزمان حادث زمانا لأن كل آن من آناته محفوف بعدمين، وعدم الشيء تابع لوجوده في ثباته ووحدته وكثرته ، فهو متجدد كالزمان غير قار الذات ، وكل ما كان كذلك فهو زماني ، بمعنى انه غير قار الذات متجدد آنا فآنا ، وهو بهذا المعنى نفس الحدوث الزماني .

١٣ — ولئن قيل : كيف يكون العدم متجدداً ، والتجدد من صفات الوجود ؟

فانه يجاب : ان العدم عدم بالحمل الاولي الذاتي ، بمعنى مفهومه ، اما بالحمل الشائع الصناعي الذي يلحظ فيه صدقه على فرد من أفراده ، فإنه له نحو وجود بمعنى ان الخارج ، اي الوجود ظرف لنفسه ، فيكون له بذلك حظ من الوجود ، فيصح تجدده باعتبار ذلك .

١٤ — وقد أجاب المتكلمون عن اشكال حدوث الزمان بأن سبق عدم الزمان على الزمان سبق بالذات ، لا بالزمان ، وأجاب المحقق اللاهيجي في « شوارق الالهام » ص٨٨ بأن المراد بالعدم الزماني ما من شأنه ان يحصل في زمان ، لانه لا يكون إلا في زمان ، وأجاب بعض المتكلمين بأن المراد بالزمان الزمان الموهوم ، المنتزع من وجود الله ، وبهذا المعنى يكون عدم الزمان في الزمان ، بيد ان جميع هذه الاجوبة غير صحيح .

١٥ — أما ما قاله المتكلمون ، فانه لا يدفع الاعتراض ، إذ المفهوم عرفا من الحدوث الزماني هو ما كان عدم الحادث بالزمان ، فالاعتراض باق بحاله .

١٦ — واما ما قاله المحقق اللاهيجي و فهو ان المتبادر من العدم الزماني ما يحصل في الزمان الفعلي ، لا الشأني .

١٧ — واما الجواب بالزمان الموهوم فهو جواب بالموهوم ، إذ لا دليل على فرضه ، ولا وجه له ، إذ كيف ينتزع ما هو غير قار الذات ، ذا تجدد وتغيير كالزمان الموهوم من ثابت لا يتغير ، وهو الله؟

---

(١) هو الشيخ عبد الرزاق اللاهيجي صاحب «شوارق الالهام» في شرح « تجريد الكلام » للمحقق نصير الدين الطوسي .

إثبات حدوث العالم زمانا :

٦ — ان مما يثبت به حدوث العالم زمانا امور :

١ — ان العالم منه مجرد عن المادة ، كعالم العقول المفارقة ، والماهيات المجردة ، ومنه مادي كعالم الاجسام ، والمجرد منه مركب من مادة وصورة عقليتين كالحيوان والناطق للانسان ، والمادي منه مركب من مادة وصورة خارجيتين ، والعقل يدرك بالضرورة ان كل مركب ، عقليا كان او خارجيا ، مسبوق بغيره لسبقه بأجزائه المؤلف منهـا ، ومسبوق بعدمه لسبقه بعـدم التركيب ، كالجدار المسبوق باللبنات المؤلف منهـا ، وبعدم تركيب بعضها مع بعض ، وكل ما كان كذلك فهو حادث زمانا ، فالعالم حادث زمانا .

٢ — ان العالم بجواهره واعراضه متحرك بحركة تجددية بنحو تجدد الأمثال ، فالحركة في الجوهر ، كما هي في العرض هي ان المادة المتحصلة بصورة ما تتحرك في الصور التي تطرأ عليها ، بنحو الاتصال وتجدد الامثال ، ففي كل آن يفاض على مادة الجوهر ، بمعنى مالا يحتاج إلى موضوع يقوم فيه . كالجسم مثلا ، وكذا على مادة العرض أعني مـا يحتاج إلى موضوع يقوم فيه ، ويفتقر اليه كالبياض مثلا ، في كل آن يفاض عليها صورة من الصور المتجددة التي لم تكن قبلا ، ولا تكون بعداً ، فهي محفوفة بعدمين ، ومسبوقة بغيرها ، والعدم كالوجود يتجدد بتجدده ، فيكون زمانيا ، ويكون سبق كل صورة من الصور المتجددة بعدمها في المرتبة التي سبقتها هو سبق زماني باعتبار تجدد عدمها ، بمعنى ان عدمها زماني لتجدده ، وهو نفس الحدوث الزماني ، وبحكم الضرورة ان العدم بنـاء على الحركة التجددية في الجواهر ، والاعراض يكون تجدديا كالصور المتجددة ، وكل صورة مسبوقة بعدمها عند تلبس المادة بصورة قبلها ، فتكون جميع الصور التي تطرأ على المادة حادثـة بالحدوث الزماني ، لسبقها بالعدم المتجدد سبقا زمانيا .

٧ — وقد ذهب الى الحركة في الجواهر كالاعراض كثير من الفلاسفة المتقدمين منهم هرقليطس ، والمتأخرين ، ومنهم « صدر الدين الشيرازي[١] » صاحب الاسفار في الفلسفة « وملا هادي السبزواري[٢] » صاحب المنظومة في الفلسفة ، وقد بحثت النظرية في الحركة

(١) هو محمد بن ابراهيم الشيرازي من اكبر فلاسفة الشيعة الامامية توفي سنة ١٠٥٠ هـ

(٢) هو الملا هادي بن مهدي السبزواري من فلاسفة الامامية توفي سنة ١٢٨٩ هـ

الحركة الجوهرية في كتابي« المبدأ الاول أو الله» بحثا وافيا

٢ — وهو دليل لحدوث الاجسام: ان الجسم محل للحوادث ، وكل ما هو محل للحوادث حادث .

٣ — امـــا الصغرى فهي ان الجسم يحتاج إلى وضع وموضع ، وهو متحرك تارة ، وساكن اخرى ، والحركة والسكون حادثان ، لان الحركة هي انتقال من محل إلى آخر ، والسكون عدم الحركة ممن شأنه ذلك ، والحركة مسبوقة بعدمها ، والسكون مسبوق بالحركة ، فهو مسبوق بعدمه ، وبتقريب فلسفي ادق ان الحركة هي الكون الاول في المكان الثاني ، والسكون هو الكون الثاني في المكان الاول ، والاولية والثانوية لاتكونان إلا بواسطة الزمان ، فهما يلازمان الزمان تحققا ، ولما كان الزمان غير قار الذات، ومنقسما الى اجزاء غير مجتمعة في الوجود لتجدده آنا فآنا ، فلا يوجد الآن اللاحق إلا بعد عدم الآن السابق ، فالحركة والسكون كذلك ، فكل جزء من الحركة والسكون مسبوق بالغير ، وبعدم جزء قبله ، وهكذا دواليك ، وهذا معنى البرهان المشهور: العالم متغير ، وكل متغير حادث .

٤ — واما الكبرى فان العقل يحكم بالضرورة ان ما هو محل للحوادث حـــادث ، وإلا لزم ان يكون الشيء الواحد حادثا ، وقديما في آن واحد ، ذلك لأن محل الحوادث ، يتأثر بها ويتغير بتغيرها ، وكل متغير حادث فيلزم ذلك ، وذلك محال لمخالفته لمبـــدأ الهوية .

بطلان المصادفة في حدوث العالم

١ — لامراء في ان القول بوجود العالم بالمصادفة ليس أمراً ذا بال ، فانه قول مخالف لضرورة العقل ، فلا يحوج بطلانه الى الاستدلال ، ذلك ان العقل يدرك بالضرورة ان الممكن يحتاج في وجوده الى سبب كاف له ، بيد ان بعض المتفلسفين الذين لم تكتمل فلسفتهم من فلاسفة اليونان ذهبوا هذا المذهب الزائف ، الذي يراه العقل السليم خرافة من الخرافات ، وهم في ذلك على مذهبين :

١ — المذهب الذري : او الجوهر الفرد الذي اقامه « ليوسبس » و « ديمقرطيس »

اليونانيان ، ومحصوله ان مادة العالم تكونت من مجموع ذرات صغار لا نهائية العدد ، وتبلغ من الدقة حداً يتعذر معه إدراكها بالحواس ، ولا تتجزأ ، وهي متشابهة متجانسة تتساوى جميعها في انعدام الصفات ، والخصائص ، وتختلف حجما ، وتتباين شكلا وقالبا ، وهي مبثوثة في خلاء غير متناه وهي تتحرك بحركة دائمـة يتفق ان تتلاقى ، ويمتزج بعضها ببعض ، ومن ذلك تتكون عوالم لا تتناهى ، وعالمنا تكون من تلاقي تلك الذرات ، وامتزاجها ، سواء منه الروحي كالعقول ، والمادي كالاجسام ، اما جزئيات العالم ، ومنها الذرات التي حصل منها ، فانها حصلت بأسباب سماوية ، او ارضية ، لا بالمصادفـة كما حصل المجموع .

٢ — مذهب العناصر : الماء ، الهواء ، النار ، التراب ومحصوله ان العالم تكون من هذه العناصر الاربعة بالمصادفة ، بيد ان العناصر تكونت من سبب وراء الطبيعة ، وهو مذهب « امنذوقليس » وكلا المذهبين باطل لوجوه :

١ — ان وجود العالم بالمصادفة بكلا مذهبي المصادفة مخالف لمبدأ ضروري يرى العقل بداهته ، وهو مبدأ السبب الكافي ، فإن العقل يحكم بالضرورة ان الممكن لا يوجد ، ولا يعدم ما لم يوجد سببه الكافي ، لذلك يتساوى الوجود والعدم بالنسبة الى ماهيته ، لانهـا لاتقتضي وجوداً ولا عدمـا ، ولامتناع الترجح بلا مرجح ، اي وجود مسببه بلا سبب .

٢ — مضافا الى انه لو كان ذلك ، فالمرجح اما ماهية الممكن ، او امر خارج عنها ، والاول يستلزم تقدم الشيء على نفسه ، لتقدمه باعتبار انه مرجح ؛ وتأخره عـن نفسه باعتبار انه مترجح ، وذلك خلاف مبدأ الهوية .

والـثاني يلزم منه مع امكان انعدامه انعدام الممكن بلا سبب كاف ومع عـدم إمكانه الخلف ، فان المفروض انه مرجح لا موجب .

٣ — ان القول بوجود العالم بالمصادفة بمذهبي المصادفة يستلزم التناقض ، اما المذهب الاول فانه يفرق بين مجموع العالم ، وبين جزئياته بأن المجموع بالمصادفة والجزئيات بالسبب والمذهب الثاني يفرق بين العالم والعناصر التي تكون منها بأنها وجدت بالسبب ، والعالم

بالمصادفة ، وذلك تناقض ظاهر ، فان الكل هو الاجزاء بكاملها فاذا كانت ذات سبب كاف ، فالكل كذلك ، والتفرقة بينهما تناقض ظاهر .

٢ – ولئن قيل : ان انضمام بعض الاجزاء في المركب الى بعض غير نفس الاجزاء ، ويمكن ان يكون انضمام بعضها الى بعض بالمصادفة ، وان كانت هي بأسبابها الطبيعية ، فمن أين يأتي التناقض ؟ .

٣ – فانه يجاب : بأن الكل عبارة عن الاجزاء بكاملها المنضم بعضها إلى بعض ، على نحو يكون الانضمام جزءاً ، او شرطا بنحو يكون التقيد ، اي الاشتراط داخلا في المركب والشرط خارجا عنه ، فاذا كانت الاجزاء بما في ذلك الانضمام مسببة عن سبب كاف ، فالكل كذلك ، وكون الكل بالمصادفة ، والاجزاء بالسبب الكافي تناقض لا ينكر .

٤ – انه لو كان انضمام الذرات بعضها إلى بعض ، حسب المذهب الاول ، والعناصر بعضها الى بعض ، حسب المذهب الثاني بالمصادفة ، لما كان لها هذا الاطراد المستمر الذي لا يختلف ولا يتخلف في وجود العالم ، والحال انه كذلك ، فإذن ليس ذلك بالمصادفه .

ادلة وجود الله ووجوبه :

١ – لقد ذكرت آنفا ان للعلماء في اثبات وجود الله طرقا كثيرة ، واني سأذكر منها ما هو اوضح في الدلالة ، واقرب الى فهم القارىء ، وذلك وجوه :

١ – ان العالم ممكن ذاتا ووقوعا لانه في ذاته لا يقتضي وجوداً ، ولا عدما ، وانه لا يلزم من فرض وجوده ، او عدمه محال ، كما تبين آنفا ، وانه لا بد لكل ممكن في ترجيح وجوده على عدمه ، او عدمه على وجوده من مرجح خارج عن ماهيته ، فذلك المرجح ان كان واجبا ، فهو المطلوب ، وان كان ممكنا ، فلا بد له من مرجح ، وهكذادواليك فيلزم التسلسل ، او يعود التوقف الى الاول فيلزم الدور ، وكلاهما باطل ، وما يلزم منه الباطل يكون باطلا ، فلا بد للعالم من مرجح واجب الوجود ، وهو المطلوب :

٢ — ما استدل به المتكلمون وهو ان العالم حادث كما ثبت آنفاً ، وكل حادث لا بد له من محدث غيره لامتناع أن يوجد الشيء نفسه ، إذ يلزم من ذلك تقدم الشيء على نفسه ، باعتبار انه سبب لحدوثها ، وتأخره عن نفسه باعتبار انه مسبب عنها ، فيلزم أن يكون الشيء غير نفسه ، وذلك مخالف لمبدأ الهويه .

٣ — مضافاً إلى ان ايجاده لنفسه ، اما حال وجوده ، أو حال عدمه ، والاول تحصيل الحاصل ، والثاني تأثير للعدم في الوجود ، وكلاهما محال ، وإذن لا بد لكل حـــادث من محدث غيره ، فهذا المحدث إن كان واجباً ، فهو المطلوب ، وان كان حادثا ، فلا بد له من محدث ، وهكذا دواليك ، فيلزم التسلسل ، أو يعود التوقف لى لاول ، فيلزم الدور ، فإذن لا بد للعالم من محدث واجب الوجود ، وهو المطلوب :

٣ — ويعترض على هذا الدليل ان ملاك الحاجة في الحـــادث الى السبب الكافي هو الإمكان ، لا الحدوث على الصحيح ، وإلا لزم انه لو جاز عدم الصانع للعالم ، لما ضر وجود العالم بقاء ، لاحتياجه إلى السبب الكافي حدوثا لا بقاء ، وإذن فيرجع هـــذا الدليل إلى الدليل الاول :

٤ — ان كل أحد يعلم بالضرورة انه وجد بعد ان لم يكن موجوداً ، وان كل موجود بعد عدمه لا بد له من موجد ، وذلك الموجد ليس نفسه . ولا أبويه ولا سائر الناس لعجز الناس عن مثل ذلك بالضرورة ، فلا بد من موجد يخالف هذه الموجودات حتى يصبح منه ايجاد الاشخاص ، وذلك واجب الوجود :

٣ — ويعترض عليه : ان حاجة الموجود الى موجد في هذا الدليل ، ان كانت من جهة إمكانه فهو يرجع الى الدليل الاول ، وإن كانت من جهة حدوثه فهو غير صحيح ، كما ذكر آنفاً ويرجع إلى الدليل الثاني :

٥ — الاستدلال بالوجود ويعرض بثلاث صور :

الاولى : ان الضرورة قاضية بوجود موجود ، فان كان واجباً ، فهو المطلوب ، وان لم يكن واجباً ، فلا بد من الانتهاء اليه ، ذلك لان الموجود محصور عقـــلا بين الواجب

والممكن وغير الواجب هو الممكن ، والمكن لا يوجد نفسه ، فلا بد لوجوده من موجد غيره ، وذلك الغير ان كان واجباً فهو المطلوب ، وإلا فيحتاج إلى موجد ، وهكذا فيلزم التسلسل او يعود التوقف الى الاول ، فيلزم الدور ، وهما محالان ، وإذن فلا بد ان يكون الموجود واجباً ، او له سبب واجب ، وهو المطلوب .

الثانية : ان الموجود اذا نظر اليه من حيث وجوده ، فاما أن يكون واجباً فهو المطلوب ، واما ان يكون ممكناً ، فلا بد لوجوده من سبب كاف ، اذ هو ممكن وليس للممكن من ذاته اقتضاء لوجوده ، ولا لعدمه ، كما تقدم ، ولا يمكن ذلك إلا مع الانتهاء الى سبب واجب الوجود لذاته ، اذ مع انحصار الموجود في الممكن يلزم عدم وجود شيء لعدم سببه الكافي .

٥ — وبكلمة مختصرة لو انحصر الموجود في الممكن لما وجد شيء منه ، لعدم وجود سبب كاف لوجوده ، وبالضرورة نعلم بوجود موجودات كثيرة ، وإذن فلا بد من وجود واجب لذاته ، وهو المطلوب .

الثالثة : انا نعلم بالضرورة بوجود موجود ، والموجود من حيث وجوده وجود حقيقي بناء على الصحيح من اصالة الوجود في التحقق ، واعتبار الماهية ، وحقيقة الوجود ذات سعة وجودية ، فهي تشمل كل ما هو من سنخها ، وتتعرى عن كل ما عداها ، الذي هو العدم ، وما من سنخه كالماهية وتأباه ، ولذا فلا إمكان لها لا بمعنى تساوي نسبة الوجود والعدم اليها،لاستحالة ذلك لمخالفته لمبدأ الهوية ، فان ثبوت الشيء لنفسه ضروري ، وسلبه عن نفسه محال ، فالموجود الحقيقي إن كان واجباً فهو المطلوب ، وإن لم يكن كذلك استلزمه لا للزوم الدور ، والتسلسل ، بل لأنه يلزم من ذلك الخلف ، فانه يلزم من فرض عدم الموجود الحقيقي وجوده ، وما يلزم من فرض عدمه وجوده ، فهو واجب الوجود ، وذلك لان حقيقة الوجود لا إمكان لها ، فبلا افتقار لها إلى سبب لشمولها لكل ما هو من سنخها ، فلا ثاني لها من سنخها ، حتى يكون سبباً لها ، وهي تأبى ما عداها ، وما عداها عدم ، وماهية من سنخ العدم لا يؤثر بها بداهة ، وكل هذه الخواص ذاتية لحقيقة الوجود ، والذاتي لا يعلل ، وإذن فالموجود الحقيقي واجب الوجود ، وهو المطلوب .

٤ — ولا يخفى : ان جهات الاستدلال في الصور الثلاث مختلفة ، ففي الاولى استدل من جهة ثبوت حال للموجود ، وهي الامكان على ثبوت موجود آخر وحال أخرى ، اعني موجوداً واجب الوجود ، لئلا يلزم الدور ، والتسلسل ، وفي الثانية من جهة لزوم السبب الكافي لوجود الممكن ، وفي الثالثة من جهة إباء حقيقة الوجود عن العدم ، وانه لا ثاني لها يؤثر فيها ، وفي الصور الثلاث استدل بحقيقة الوجود على وجوب الوجود لله ، وبذلك يفسر قول امير المؤمنين علي بن ابي طالب «ع» في دعاء الصباح « يا من دل على ذاته بذاته » وقول ولده الامام الشهيد ابي عبد الله الحسين : « ألغيرك من الظهور ما ليس لك حتى يكون هو المظهر لك ، متى غبت حتى تحتاج إلى دليل يدل عليك ، ام متى بعدت حتى تكون الآثار هي التي توصل اليك ، عميت عين لا تراك ولا تزال عليها رقيبا ، وخسرت صفقة عبد لم تجعل له من حبك نصيبا » فان ذاته تعالى وجود حقيقي ، وهي حقيقة الوجود الظاهرة بنفسها و المظهرة لغيرها ، والتي تأبى العدم ، ولا ماهية لها ، ولا إمكان ، ولا افتقار لها ، فصح بهذا الدليل انه دل على ذاته بذاته ، والصورة الثالثة من الوجه الخامس ، كما تثبت وجوب وجود الله تثبت وحدته .

٥ — ولرب معترض يقول ان الدليل غير المدلول ، وبينهما تقابل التضايف ، كالابوة والبنوة ودلالة الذات على الذات ، كما في قول امير المؤمنين « يا من دل على ذاته بذاته » تستلزم مغايرة الذات للذات ، وأن تكون غير نفسها ، وهو محال كما تقدم .

٦ — والجواب على ذلك ان الدليل هو ذات الواجب باعتبار وجودها الحقيقي ، الذي هو حقيقة الوجود ، والمدلول هو الذات باعتبار الوجوب الذاتي لها ، والحكم على الاشياء يختلف باختلاف عناوينها ، ويكفي في الدالية والمدلولية الاختلاف كذلك ، كما يجوز الاختلاف بالاجمال والتفصيل ، كما في المعرف والمعرف ، وبالكلية والجزئية ، كما في نتيجة القياس المنطقي ، والوسط الموجود فيه ، نحو العالم متغير وكل متغير حادث ، فالعالم حادث ، اذ الاختلاف بين العالم حادث النتيجة ، وكل متغير حادث الوسط بالكلية والجزئية .

٦ — ان نظام العالم نظام كامل في غاية الكمال بالضرورة ، اذ ليس بالامكان احسن مما كان ، فيجب بالضرورة ان يكون صانعه كذلك بالنظر الى كل كمال ، اذ ان فاقد غاية

الكمال لا يعطي غاية الكمال ، لان فاقد الشيء لا يعطيه ، ولا بد ان يكون كماله الذي هو غاية الكمال فعلياً ، لا بالقوة ، إذ لو كانت له حالة منتظرة من الكمال لكان ناقصاً بالنسبة اليها فلم يكن في غاية الكمال ، بمعنى ان كماله فوق كل كمال ، واذا كان كذلك وجب أن يكون له جميع صفات الكمال ، وأن يكون منزهاً عن جميع صفات النقص ، فيكون موجوداً واجب الوجود لذاته . واحداً لا شريك له في الوجوب الذاتي ، ولا في صفاته الى غير ذلك من الصفات ، وهذا الدليل كما يثبت وجوب وجود الله يثبت جميع صفاته الثبوتية ، التي يعبر عنها بصفات الكمال ، وينفي عنه جميع صفاته السلبية ، التي يعبر عنها بصفات الجلال لانها صفات نقص ، وقد حصر المتكلمون صفاته الثبوتية في ثمان والسلبية في سبع .

٦ — دليل الاثر وهو الاستدلال بالاثر على المؤثر ، وهو المعبر عنه في علم المنطق « بالبرهان الإني » ، ويعرف في المنطق بما يكون الوسط فيه معلولا لوجود الحكم في الخارج ، او يكون معلولا هو والحكم لعلة ثالثة ، والصورة الاولى مثل هذا محموم وكل محموم فيه مكروب الحمى ، فهذا فيه مكروب الحمى ، والثانية مثل هذا محموم بحمى شديدة ، وكل محموم بحمى شديدة يفقد سلامة حواسه ، فهذا يفقد سلامة حواسه ، فان كليهما معلول لميكروب الحمى المؤثرة في الحمى وسلامة الحواس ، ووجوه الاستدلال بالاثر كثيرة كثرة مفرطه .

٩ — فمنها ما استدل به الفلاسفة الطبيعيون ، وهو ان جميع الاجسام متحركة بحركة مستقيمة او دورية ، والمتحرك لا بد له من محرك ، لئلا يلزم التسلسل والدور .

١٠ — ومنها ما استدل به « ديكارت » ، ويعرض بصورتين :

الاولى : اني لم اوجد نفسي ، وإلا لوهبتني جميع ضروب الكمال ، ولم يخلقني خالق ناقص ، والا لوهب نفسه جميع ضروب الكمال ، فلا بد لي ان يكون خالقي كامل الصفات ، وكامل الصفات لا بد ان يكون واجب الوجود لذاته : وما الى ذلك من صفات الكمال ، ومحصول هذا الدليل قياسان استثنائيان .

١ : لو كنت خالقاً نفسي لوهبتني جميع ضروب الكمال ، لكني لم اهب نفسي ذلك ،

فلست خالقاً نفسي .

٢ : لو كان خالقي ناقصاً ، وهو خـــالق نفسه لوهب نفسه جميع ضروب الكمال ، لكنه لم يهب نفسه ذلك لفرضه ناقصاً ، فلم يكن خالقي ناقصاً خالقاً نفسه ، فالنتيجة المنطقية ان خالقي غير خالق نفسه ، وغير ناقص ، بل هو كامل الصفات ، وهذا الدليل استدلال بوجوده على وجود الله ، وبعدم كماله على كمال خالقه .

الثانية : الاستدلال باستمرار وجوده على وجود الله ، اذ ان استمرار الوجود كأصل الوجود بحاجة الى خالق كامل الصفات ، بالتقريب السابق في الصورة الاولى ، وإذن فاستمرار وجوده في كل آن لابد له من خالق كامل الصفات ، ومن كمال صفاته وجوب وجوده ، وثبوت جميع صفات الكمال له .

١١ — ومنها الاستدلال بأن العالم وضع على نظام خاص ليحقق غاية ما ، وكل نظام لا بد له من منظم غير منظم ، وهو الله تعالى .

١٢ — ومنها ما استدل به الله سبحانه في القرآن نحو قوله تعالى « ان في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار لآيات لاولي الالباب » وقوله تعالى « او لم ينظروا في ملكوت السموات والارض وما خلق الله من شيء » (١) وقوله تعالى « خلق الله السموات والارض بالحق ان في ذلك الآية للمؤمنين » (٢) . الى غير ذلك من الايات الداعـــية الى الاستدلال بآثار قدرته وعظيم صنعه .

١٣ — ومنها ما روي عن الصادق «ع» انه قال لزنديق أنكر وجود الله في حضرتـه « هل ركبت البحر ؟ قال نعم ، قال هل رأيت أهواله ؟ قال هاجت يوماً رياح هـائلة ، فكسرت السفينة واغرقت الملاحين ، فتعلقت انا ببعض ألواحها ، ثم ذهب عني ذلـــك اللوح ، فاذا انا مدفوع في تلاطم الامواج حتى دفعت الى الساحل ، فقال الصادق « ع » قد كان اعتمادك من قبل على السفينة والملاح ، ثم على اللوح ينجيك ، فلما ذهبت هـــذه

---

(١) آية آية ١٨٤ الاعراف

(٢) ٤٤ العنكبوت

الاشياء عنك هل اسلمت نفسك للهلاك ، ام كنت ترجو السلامة بعد ؟ قال : بل رجوت السلامة ، قال فممن كنت ترجوها ؟ فسكت الرجل ؛ فقال : الصادق ان الصانع هو الذي كنت ترجوه في ذلك الوقت وهو الذي انجاك من الغرق » فأسلم على يده .

١٤ — ولقد اجاد ابو نواس في قوله :

تأمل في نبـــات الارض وانظر — الى آثـــار ما صنع المليك
عيون من لجين شاخصات — وازهار كما الذهب السبيك
على قضب الزبرجد شاهدات — بأن الله ليس له شريك

١٥ — ومنها ما اجاب به اميز المؤمنين «علي» سلام الله عليه ، كما رواه العلامة الشيخ هادي كاشف الغطاء في مستدركه ص ١٧ وقد سئل بم عرفت ربك ؟ فقـــال « بفسخ العزائم ، ونقض الهمم ، لما هممت فحيل بيني وبين همي ، وعزمت فخالف القضاء والقدر عزمي علمت ان المدبر غيري » .

والمذكور في نهج البلاغة ص ١٩٠ « عرفت الله بفسخ العزائم وحل العقود ، وتقريب الاستدلال : « اني نظرت في احوال نفسي ، فوجدت اني ربما اعزم على امر واعقد قلبي علـــيه واهم به ، ثم ينفسخ العزم ، وينحل العقد وتنتقض الهمة ، من غير تجدد موجب لذلك ، فاعلم بهذا النظر من هذين الامرين ان هذا ممن بيده تقلب القـــلوب والابصار ، وبيده ازمتها ، وكل مسخر له ، وهو الله تعالى .

١٦ — ومنها ما اجاب به اعرابي على سؤاله عن الدليل على وجود الله ، وهو قوله : « البعرة تدل على البعيرة ، والروث على الحمير ، وآثار الاقدام على المسير ، فسماء ذات ابراج ، وارض ذات فجاج ، وبحار ذات امواج ، امـــا تدل على الصانع الحكيم العليم القدير ؟ » .

١٧ — ولا يخفى : ان دليل الأثر انما يدل على وجوب وجود الله بناء على الصحيح من ان ملاك الحاجة الى المؤثر هو الامكان ، واما بناء على ما يقوله المتكلمون من ان الملاك هو الحدوث ، فانه لا يدل على ذلك ، وانما يدل على وجود صانع فحسب .

١٨ — ومن وجوب وجود الله تعالى يعلم انه كامل غـــاية الكمال ، فانه لو لم يكن كذلك لاحتاج في غاية كماله الى مكمل ، والحاجة تنافي وجوب الوجود لأنها من لوازم الامكان ، فلو كان غير كامل غاية الكمال لخرج عن كونه واجباً ، وذلك غـــير جائز لمخالفته لمبدأ الهويه .

١٩ — مضافاً الى انه خالق الكون على غاية الكمال ، وفاقد الشيء لايعطيه بالضرورة.

توحيد الله في ذاته وصفاته :

١ — لا مراء في ان لله سبحانه أنواعاً مـــن الصفات ، فهي ذاتية وفعلية ، والأولى ثبوتية وسلبية ، والمراد من الأولى ما ثبت له سبحانه دائماً ، ولا يصح سلبه عنه أصلا ، كصفاته الثبوتية التي هي صفات كمال ، والمراد بالثانية ما لا يتصف بها الله ، ولا تصح نسبتها اليه في وقت من الأوقات ، كصفاته السلبية التي هي صفات الجلال ، والمراد بالثالثة أعني الصفات الفعلية هي ما يصح اثباتها له ، وسلبها عنه مثل الرازق والخالق والجواد ، وما إلى ذلك ، فيقال انه رازق للموجود ، وغير رازق للمعدوم ، وانه خالق الخير ، وغير خالق الشر ، والصفات الثبوتية حصرها المتكلمون بثماني صفات ، وهي : عالم ، قادر ، حي ، مدرك ، مريد ، قديم ، ازلي ، وابدي بمعنى سرمدي ، أي لا اول له ولا آخر ، متكلم صادق ، وجميعها ترجع الى صفة واحدة هي انه كامل غاية الكمال ، كما حصروا الصفات السلبية بسبع ، وهي ، ليس له شريك ، ليس بمركب ، ليس بجسم ، ليس بمرئي ؛ ليس محلا للحوادث ، ليس محلا للأحوال ، ولا المعاني ، ليس بمحتاج ، وجميعها ترجع الى صفة واحدة هي انه منزه عن جميع النقائص .

٢ — ولست ادري ما الذي دعاهم الى حصر صفاته تعالى بعدد مخصوص ، سواء كانت ثبوتية ، او سلبية ، فانه المتصف بجميع صفات الكمال ، والمنزه عن جميع صفات النقص ، وذلك لا ينحصر بالعدد المذكور ، فان من صفاته العدل والسمع والبصر عند جميع المسلمين وانه ليس بجوهر ولا عرض ، ولا له جهة ، وما الى ذلك مما يفوق ما ذكرت كثرة وعدداً واني سأعرض الصفات السلبية قبل الصفات الثبوتية ، وابتدىء بذكر التوحيـــد ونفي الشريك عن الله ؛ وقد ذكر آنفاً ان التوحيد هو الاعتقاد بأن الله واحد لا شريك له ،

وان التوحيد اربعة اقسام : توحيد في الذات ، وتوحيد في الصفات ، وتوحيد في الفعل ، وتوحيد في العبادة .

٣ — اما توحيد الله في الذات، بمعنى انه لا شريك له في وجوب الوجود ، فعليه اجماع المسلمين ، وجميع ذوي الأديان السماوية ، حتى المسيحيين الذين يقولون بالأقانيم الثلاثة ، فانهم يقولون انها صفات ، وذكر ذلك الشيخ البهائي في الكشكول ص ٥٥٦ فقال : « النصارى مجمعون على ان الله تعالى واحد بالذات ، ويريدون بالأقانيم الصفات مع الذات، ويعبرون عن الأقانيم بالأب والابن وروح القدس ، ويريدون بالابن الذات مع الوجود ، وبالابن الذات مع العلم . ويطلقون عليه اسم الكلمة ، ويريدون بروح القدس الذات مع الحياة » .

٤ — ويدل على ذلك امور :

١ — الدليل الذي تقدم في اثبات وجوب الوجود لله ، وهو ان نظام العالم كامل غاية الكمال ، فلا بد أن يكون منظمه كاملا غاية الكمال ، والكامل غاية الكمال يجب ان يكون واحداً في الذات والصفات ، لأنه اكمل ممن له مثيل وشريك في جميع الكمالات ، اذ يمكن ان يكون فوق من له مثيل في الكمال من هو اكمل منه ، وهو من لا مثيل له في الكمال ؛ وقد فرض انه كامل فوق كل كمال ، فاذن يجب ان يكون الواجب تعالى واحداً لا شريك له في الذات .

٢ — ان الكثرة في الشيء ، اما نوعيه ، او عدديه ، والاولى تحصل بواسطة الماهيات، والثانية ان كانت في الجواهر فتحصل في المادة والصورة ، وان كانت في الأعراض فبالموضوعات التي تعرض لها ، والله سبحانه لا ماهية له ، وليس بجوهر ولا عرض ، كما سيبرهن عليه فيما بعد ، بل ماهيته حقيقة وجوده البسيط ، واذا كان كذلك ، فمن أين له الكثرة؟ .

٣ — لو تعدد الواجب لخرج عن كونه واجباً ، وذلك مخالف لمبدأ الهوية ، ببيان انه لو تعدد الواجب للزم ان يكون بين الواجبين ، او الأكثر جهة اشتراك ذاتية ، وجهة امتياز كذلك ، والا لا يحصل التعدد ، وذلك يستلزم تركب الواجب مما به الاشتراك

الذاتي ، والامتياز الذاتي ، وكل مركب محتاج الى مـــا تركب منه ، وكل محتاج ممكن لا واجب ، فيلزم خروج الواجب عن كونه واجباً ، وذلك مخالف لمبدأ الهويه .

٥ ــ ولئن قيل : لم لا يمكن التعدد في الواجب بتمام ماهية المتعدد البسيطة ، ويكون اتصاف المتعدد بالوجوب اتصافاً عرضياً ، لا ذاتياً ، حتى يقال ان الاشتراك الذاتي يستلزم الامتياز الذاتي ، وتلزم المخالفة لمبدأ الهويه .

٦ ــ فانه يجاب : بما تقدم آنفاً ان الواجب يجب أن يكون جامعـــاً لجميع صفات الكمال ، وذلك يستلزم ان يكون كماله فوق كل كمال ، ومع تعدد الواجب ، ولو مـــع الاختلاف بتمام الماهية البسيطة لا يكون الواجب كذلك ، فان من ليس له مثيل اكمل ممن له مثيل ، كما في فرض التعدد ، ومن ذلك يعلم ان الله سبحانه واحـــد في صفاته ، بمعنى انه لا نظير له فيها ، والأدلة التي دلت على انه واحد في ذاته تدل على انه واحد في صفاته .

توحيد الله في الالوهيه :

١ ــ ان توحيد الله في الألوهية ، بمعنى نفي الشريك عنه في الفاعلية ، والايجاد ممـــا اتفقت عليه كلمة المسلمين ، وجميع ذوي الأديان السماوية ، كتوحيده في ذاته خلافاً للثنوية الذين يقولون بوجود خالقين ، خالق للخير ، ويسمى (يزدان) ، وخالق للشر ، ويسمى (اهرمن) [١] ، وللمانوية، والديصانية الذين يقولون بخالق للخير هو النور ، وخالق للشر هو الظلمة » .

٢ ــ ولا يخفى ان اثبات توحيد الواجب في ذاته لا يوجب اثبات توحيده بالخالقية ، لجواز مشاركة الممكن له في ذلك ، كما قيل بتأثير الكواكب ، وغيرها من الممكنات في العالم ، لذلك كان لا بد من اثباته مستقلا ، ويدل على ذلك امور :

---

(١) وقدذكر ذلك أبو العلاء المعري في لزومياته فقال:

قال أناس باطل زعمهم ... فراقبوا الله ولا تزعمن

فكر «يزدان» على غرة ... فصيغ من تفكيره «اهرمن»

١ – ما تقدم من ان نظام الكون الذي هو في غاية الكمال يدل على منظم له في غاية الكمال ، اذ فاقد الشيء لا يعطيه ، والكامل غاية الكمال لا يكون له شريك في الايجاد، اذ لو كان له ذلك لأمكن ان يكون اكمل منه ، وهو من ليس له شريك في الخالقية ، والمفروض انه في غاية الكمال ، وهذا يلزم منه سلب الشيء عن نفسه ، بأن يكون ما هو في غاية الكمال ليس في غاية الكمال ، وذلك خلاف مبدأ الهويه .

٢ – ان المخلوق لله والمجعول في العالم بأسره انما هو الوجود ، بناء على الصحيح من اصالة الوجود واعتبارية الماهية ؛ وان الماهيات هي حدود الموجودات ، والوجود شيء واحد ، وان اختلف بالشدة والضعف ، واذا كان وجود العالم واحداً فيستحيل ان يكون له خالقان ، اذ يلزم من ذلك صدور الواحد عن الكثير ، وذلك محال ، اذ يلزم منه ان يكون الواحد ليس بواحد ، او الكثير ليس بكثير ، وذلك يخالف مبدأ الهوية ، وبهذه الملاحظة يكون العالم واحداً ، وبذلك يفسر قول المعلم الثاني محمد الفارابي : « العالم حيوان واحد » .

٣ – برهان التلازم الذي يستكشف من انتفاء الملزوم فيه انتفاء لازمه ، ولو كان اللزوم عاديا ؛ كما في قوله تعالى « لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا فسبحان الله رب العرش عما يصفون » [1] ، أي غير الله لفسدتا ، فإلا بمعنى غير ، كما في قول عمر بن معدي كرب الزبيدي.

وكل اخ مفارقـــه اخوه لعمر ابيك الا الفرقدان

اي غير الفرقدين ، ويقرب برهان التلازم في الآية بوجهين :

١ – ان يقال ان الملازمة هنا عادية ، والحجة اقناعية على حسب طاقة عقول البشر .

٢ – ان يقال ان الملازمة هنا عقلية ، لا عادية ؛ بتقريب ان تعدد الخالق يوجب تعدد ارادات الخالقين المقتضية للايجاد ، وتمانعها بالذات تبعاً لتعدد الذوات ، وقدرة كل منهم على ايجاد العالم بأسره ؛ ولا مرجح لتأثير قدرة احدهم فيه على قدرات الآخرين ، واذن

---

(١) آية ٢٢ الانبياء

فيستحيل وجود شيء من الممكنات ، ذلك لأن وجود كل ممكن من الممكنات ، اما ان يكون واحداً يصدر عن ارادتين مختلفتين او ارادات مختلفة او متعدداً ، وكلا الأمرين محال ، اذ يلزم على الفرض الأول صدور الواحد عن الكثير ، وعلى الثـــاني تعدد وجود الشيء الواحد على الفرض ، وكلاهما يستلزم ان يكون الواحد ليس بواحد ، وذلك هو خلاف مبدأ الهويه .

٣ — وبعبارة أوضح لو تعدد الخالق لما وجد شيء من الممكنات ، ولمـــا وجدت السموات والارض ، اذ تخالف ارادتي الخالقين ، او ارادات الخالقين ، وتساوي قدرتيهما او قدراتهم ، حسب الفرض ، وعدم مرجح لاحداهما على الاخرى ، او احدها عـــلى الأخر يستلزم ان لا يوجد شيء مـــن الممكنات ، والحال انه توجد موجودات كثيرة بالضرورة ، واذا بطل عدم وجود شيء من الممكنات يبطل تعدد الاله ، وبهذا يفسر قوله تعالى (لفسدتا) ، وتكون الملازمة في الآية عقلية ، لا عادية ، وبهذا التقريب يفسر برهان التلازم في وصية أمير المؤمنين علي «ع» لولده الحسن ، وهو قوله « واعلم يا بني انه لو كان لربك شريك لأتتك رسله ، ولرأيت آثار ملكه وسلطانه ، ولرايت أفعاله وصفاته ، ولكن الله واحد كما وصف نفسه » .

٤ — ولرب معترض انه لا بد من المناسبة ، بين السبب ومسببه ، وانه بالوجـــدان نرى في العالم شروراً كثيرة ؛ ولا مناسبة بينها ؛ وبين الله الخير الخالص ؛ فان اقتضت ذاتـــه الخير فكيف تقتضي الشر ؛ وان اقتضت الشر فكيف تقتضي الخـــير ؟ فلابد من ان يكون خالق الشر غير الله ؛ ويتعدد الخالق ؛ وبذلك استدل الثانوية ؛ والمانوية ؛ والديصانية على وجود خالقين في العالم .

٥ — وبعبارة مختصرة ان الله سبحانه لا يكون له من ذاته الا اقتضاء الخير وحده ؛ او الشر وحده ؛اذ الشيء الواحد لا يكون له اقتضاء للضدين ؛ والمناسبة شرط في السببية والمسببية فكيف تكون بين الضد وضده ؟ والجواب :

اولا : ما سبق من ان المناسبة لازمة في الفاعل الطبيعي لا مطلقا .

ثانياً : ما اجاب به المعلم الأول « ارسطو » على ذلك ؛ ومحصوله انه لا يصدر عن الله الا الخير ؛ اما الشر فلا يصدر عنه ؛ حتى يقال كيف يصدر عنه الشر ؟ ولا مناسبة بينها ؛

وبيان ذلك ان الصور المتصورة عقلا لمـــا يصدر عن الخالق بالنسبة إلى الخير ، والشر خمس :

الاولى : ان يكون ما يصدر عنه شراً خالصاً:

الثانية : ان يكون ما يصدر عنه خيراً خالصاً :

الثالثة : ان يكون شراً وخيراً راجحاً على الشر :

الرابعة : ان يكون خيراً وشراً راجحاً على الخير :

الخامسة : ان يكون متساوياً خيره وشره :

٦ ـ أما الصورة الاولى فلا وجود لها في العالم فانه لا وجود للشر الخالص في العالم ، واما الثانية والثالثة فلم يصدر عنه إلا الخير ، واما الصورة الرابعة ، والخامسة فلاتصدران عن الله ، إذ لا يجوز على الحكيم ان يرجح المرجوح على الراجح ، فيصدره ، بأن يرجح الخير المرجوح عـــلى الشر الراجح ، كما في الصورة الرابعة ، ويرجح بلا مرجح ، كما في الصورة الخامسة ، التي يتساوى فيها الخير والشر ، وبذلك يندفع الاعتراض .

٧ ـ وقـــد أجاب « أفلاطون » على ذلـــك بأن الشرور اعدام لا تحتـــاج إلى موجد خالق ، بل يكفي في تحققها عدم وجود سببها ، بلا حاجة الى مبدأ وجودي ، كما يذهب إلى ذلك الثانوية ، والعدم مجعول بالعرض ، كماهيات الممكنات :

٨ ـ ويعترض عليه :

اولا : ان الشر ليس عدمياً فان الألم شر ، والحزن شر مع انهما وجوديان ،والقول بأن الحزن عدم الفرح ، والألم عدم انشراح النفس قول باطل ، فان كل ضد في مرتبة ذاته عدم لضده ، فيجوز ان يقال الفرح عدم الحزن ، والمرض عدم الصحة ، وهكذا ، والحال انهما أمران وجوديان :

ثانياً : ان العدم ممكن ، وكل ممكن محتاج إلى سبب كاف له بالضرورة ، سواء كان وجوداً او عدماً ، وعدم العلة لا يصلح للسببية اصلا .

٩ — ودعوى ان الوجود لا يؤثر في العدم ممنوعة ، نعم العدم لا يؤثر في الوجود بخلاف العكس ، كما ذكر آنفاً :

التوحيد عند أهل السنة وجميع الصفاتية وأهل العدل :

١ — قال الشهرستاني في كتاب الملل والنحل ص ٤٧ ما نصه :

« أما التوحيد فقد قال اهل السنة ، وجميع الصفاتية ان الله تعالى واحد في ذاته لا قسيم له ، وواحد في صفاته الأزلية لا نظير له ، وواحد في افعاله لا شريك له ، وقال اهل العدل ان الله واحد في ذاته لا قسمة ، ولا صفة له ، وواحد في افعاله لا شريك له ، فلا قديم غير ذاته ، ولا قسيم له في أفعاله ، ومحال وجود قديمين ، ومقدور بين قادرين وذلك هو التوحيد » .

نفي الحاجة عن الله :

١ — لا ريب في ان الله تعالى منزه عن الحاجة إلى شيء باتفاق المسلمين ، عدا المشبهة من الظاهرية ، والحنابلة ، والكرامية القائلين بالتجسيم ، فانه الغني قال تعالى « يا أيها الناس انتم الفقراء إلى الله والله هو الغني الحميد » [1] .

٢ — ويدل على ذلك انه لو كان محتاجاً إلى شيء لكان ممكناً ، إذ الحاجة من لوازم الامكان ، ويخرج عن كونه واجباً ، وذلك خلاف مبدأ الهوية ، ومن ذلك يعلم انه منزه عن النقص ، فان الناقص يحتاج في اكمال ما نقص منه إلى مكمل له ، وذلك من لوازم الامكان ، كما يعلم انه ليس له مكان ولا حيز بناء على انه ما احاط بالجسم من اقطاره ، والمكان عليه اعتماده ، كما فسره بعض العلماء ، وان كان الصحيح انهما مترادفان ، ولا له زمان ، ولا هو حال في شيء ، ولا متحد بشيء ، وبطلان قول القائلين بذلك ، « كالنصارى » القائلين بحلوله في ذات « عيسى » صلوات الله عليه واتحاده به ، « والصوفية » القائلين بحلوله في ذوات العارفين به ، واتحاده بهم ، « والعلويين » القائلين بحلوله في ذات الحاكم

---

(١) آية ١٥ فاطر

بأمر الله الفاطمي » واتحاده به وذلك لوجوه :

١ — ان جميع ذلك يقتضي نسبة الحاجة اليه — لاحتياجه الى الزمان ، والمكان ، وما حل فيه ، وما اتحد به ، والحاجة من لوازم الامكان ، فيخرج عن كونه واجباً ، وذلك خلاف مبدأ الهويه .

٢ — انه لو كان ذا مكان لما انفك عن الحوادث — من حركة ،وسكون ، واجتماع ، وافتراق ، وما الى ذلك . وكل ما كان كذلك فهو حادث ، فخرج عن كونه واجباً ، وهو خلاف مبدأ الهويه .

٣ — ويمهد له بأمرين :

١ — ان بين الحادث والقديم تقابل التناقض ، فان الحادث ما كان مسبوقاً بالعدم بخلاف القديم ، فانه ما لم يكن كذلك .

٢ — ان المجمع عليه لدى المسيحيين وغيرهم ان الاله قديم والجسم حادث ، ومعنى اتحاد اللاهوت بالناسوت سواء كان ذلك لدى المسيحيين ، أو الصوفيين ، أو العلويين ، أو الدروز هو صيرورتهما شيئاً واحداً .

وبعد ذلك نقول ان مجموع الأمرين المتحدين ، اما أن يكون قديماً ، أو يكون حادثاً، أو يكون بعضه قديماً ، وبعضه حادثاً ، أو ليس بقديم ولا حادث ، وجميع ذلك باطل مخالف لمبدأ الهوية ، ذلك لأنه يلزم على الأول أن يكون الناسوت أي الجسم قديماً ، ويلزم على الثاني ان يكون (اللاهوت) أي الاله حادثاً ، ويلزم على الثالث ان يكون الشيء الواحد قديماً وحادثاً ، وذلك اجتماع المتناقضين ، ويلزم على الرابع ارتفاع النقيضين ، والنقيضان لا يجتمعان ولا يرتفعان ، فالشيء لا بد ان يكون قديماً أو حادثا ، وجميع ذلك مخالف لمبدأ الهوية الذي يعبر عن ان الشيء « هو هو » .

٤ — انه يلزم من اتحاد (اللاهوت بالانسان — ان تكون عبادته عبادة للانسان سواء كان المسيح صلوات الله عليه أو غيره ، وعبادة الانسان لا تصح عند جميع الملل ، وهي كفر لديهم :

٥ – يرد به على اتحاد المسيحيين اذ قالوا ان المسيح مجموع أمرين (اللاهوت، والناسوت) وقد ضرب وصلب ، فان الضرب والصلب لا يعقل ان يكون وقع على اللاهوت ، ولا على اللاهوت ، والناسوت معاً ، ولا يقول ذلك ذو عقل . فلا بد ان يكونا وقعا على الناسوت وذلك تصديق منهم لما في القرآن « وما قتلوه وما صلبوه ولكن شبه لهم »[١] ، ذلك ان المسيح ليس هو الناسوت وحده بل مع اللاهوت ، واليهود لم يظفروا إلا بالناسوت ، ولم يظفروا بغيره ، واذن فلم يصلبوا المسيح المؤلف من اللاهوت والناسوت .

نفي محلية الله للحوادث :

١ – لا ريب في عدم جواز ان يكون الواجب محلا للحوادث ، ومتصفاً بها ، خلافاً للمجسمة الذين جوزوا ذلك لوجوه .

١ – ان المحل محتاج الى الحال به في وجوده ، أو تنوعه ، او تشخصه ، والحاجة من لوازم الامكان ، منافية لوجوب الوجود ، وقد سبق ان ذلك محال على الله :

٢ – ان الحادث الحال في ذات الله ، اما ان يكون معلولا لذاته ، فيلزم من ذلك قدمه لقدم سببه المقتضي له ، او ان يكون معلولا لغير ذاته ، فيلزم حدوث الواجب ، لاحتياجه الى سبب الحادث ، فيخرج عن كونه واجباً ، وذلك خلاف مبدأ الهوية .

٣ – ان الحادث الحال في ذات الله ، اما ان يكون صفة كمال ، فلا يجوز تجرده عنه ، فيلزم من ذلك قدم وجوده ، وذلك مخالف لمبدأ الهوية ، او ان يكون صفة نقص ، فلا يجوز اتصافه به ، لتنزهه عن النقص .

٤ – انه لو كان محلا للحوادث للزم تغير صفاته الحالة فيه ، وذلك يستلزم تغير ذاته ، لأنه تحول من صفة وجود الى صفة وجود اخرى ، وتغير ذاته يستلزم حدوثه ، وخروجه عن كونه واجباً ، والله قديم في ذاته وصفاته .

نفي التركيب عنه :

١ – لا مراء في ان الله ليس بمركب باتفاق المسلمين عدا المجسمة منهم ، لا من اجزاء

---

(١) آية ١٥٦ النساء

عقلية كتركيب ماهية الانسان من جنس وفصل هما حيوان ناطق ، ولا أجزاء خارجية مقدارية ، كتركيب البيت من الجدران ، والسقف ، ولا غير مقدارية كتركيب الجسم من المادة والصورة .

٢ — ويدل على ذلك وجوه :

١ — ان الله كما سبق بيانه ليس له ماهية ، بمعنى ما يقال في جواب ما هو، وانما ماهيته عين وجوده ، وهو بسيط لا تركيب فيه ، لا من أجزاء عقلية لأنه ليس ماهية ذات أجزاء عقلية ، ولا اجزاء خارجية مقدارية ، او غير مقداريه .

٢ — مضافاً الى ان الاجزاء الخارجية انما تكون للأجسام ، وهو ليس بجسم كما يأتي :

٣ — ويعرض بثلاث صور :

الأولى : انه لو تركب من اجزاء لتوقف وجوده على وجود أجزائه ، خارجاً في الأجزاء الخارجية ، مقدارية ، او غير مقدارية ، وذهنا في الأجزاء العقلية التحليلية ، وكل مركب من أجزاء ، كل جزء من أجزائه غير ذاته ، لأنها مجموع الأجزاء ، والمجموع غير كل جزء من الأجزاء بمفرده ، ولذا يصح سلبه عنه ، وتوقفه عليه يستلزم حاجته اليه ، والحاجة تستلزم الامكان ، وتنافي وجوب الوجود ، لأن واجب الوجود لا يحتاج الى شيء ، فيلزم خروجه عن كونه واجباً وذلك خلاف مبدأ الهويه .

الثانية : انه لون تركب الواجب من اجزاء للزم ان يكون مسبوقاً بوجود كل جزء من أجزائه ، وهو غيره ، وبعدمه قبل وجود جميع أجزائه ، وكل مسبوق بالغير ، وموجود بعد العدم حادث ، فيلزم خروج الواجب عن كونه واجباً ، وذلك خلاف مبدأ الهويه .

الثالثة : انه لو كان مركباً لكان مركبا حقيقيا ، والمركب الحقيقي تحتاج بعض اجزائه الى بعض ، وحلول بعضها في بعض في المركبات الخارجية ، والمحل محتاج الى الحال فيه ، في وجوده ، او تنوعه ، او تشخصه ، والعلية والمعلولية في المركبات العقلية ،

كالتركيب الجنس مع الفصل ، فان الفصل علة لوجود الجنس ، وإذا كانت الاجزاء الـتي تركب منها الواجب يحتاج بعضها إلى بعض ، في وجوده خارجاً ، أو ذهناً ، والمركب هو الاجزاء بمجموعها ، فاذن يكون محتاجاً باحتياج اجزائه بعضها الى بعض ، فيلزم خروج الواجب عن كونه واجباً ، وذلك خلاف مبدأ الهويه .

٣ ــ ومن ذلك يعلم ان الله ليس بجوهر ، ولا عرض لأنها من الماهيـات المركبة من أجزاء عقلية .

٤ ــ مضافاً الى ان الجواهر المـادية كالأجسام مركبة من أجزاء مقدارية ، او غير مقدارية كالتركيب من الجنس والفصل ، والتركيب يستلزم حاجة المركب الى ما تركب منه بالصور الثلاث المتقدمة .

٥ ــ وإلى ان العرض يتوقف وجوده على وجود موضوعه ، وليس لله موضوع يتوقف عليه ، ولو فرض ذلك لزم خروج الواجب عن كونـه واجباً ، وذلك خلاف مبـدأ الهوية .

نفي الجسم عن الله :

١ ــ ان الله تعالى ليس بجسم باتفاق الشيعة الامامية ، وجمهور أهل السنة ، وغيرهم من المسلمين عدا المشبهة الذين ذهبوا الى القول بأن الله جسم ، فشبهوه بخلقه في الجسمية ، ولهم في ذلك أقوال يأنف الكاتب عن عرضها لسخافتها [1] ، والصحيح ما عليه الشيعة الامامية ، وجمهور اهل السنة ، وغيرهم من المسلمين ويدل على ذلك وجوه :

١ ــ انه لو كان جسماً لكان مركباً من المادة والصورة الخارجتين لاستحالة الجزء الذي لا يتجزأ ، وقد ثبت آنفاً انه ليس بمركب ، لا من أجزاء عقلية ، ولا خارجية مقدارية

«١» كقول المشامية منهم أنه جسم طويل عريض عميق . متساو طوله . وعرضه وعمـقه . له بدن ورائحة وطعم . وهو سبعة أشبار بشبر نفسه . وقول الحنابلة انه جسم مستقر على عرشه بجوارح بشرية . وهو ينزل كل ليلة جمعة إلى الارض بصورة شاب قطط الشعر . له نعلان شراكها من اللؤلؤ الرطب . الى ما سوى ذلك من الاباطيل :

او غير مقداريه .

٢ — انه لو كان جسما لكان منقسما في الطول ، والعرض ، والعمق ، ولو كان كذلك لاحتاج إلى مكان يقوم فيه ، والحاجة تستلزم إمكانه ، فيخرج عن كونه واجباً ، وتلزم المخالفة لمبدأ الهويه .

٣ — انه لو كان جسما لكان محلا للحوادث ، من الحركة ، والسكون ، والاجتماع ، والافتراق ، وما الى ذلك ، وكل ما هو محل للحوادث حادث .

٢ — ولرب معترض ان قوله تعالى « والسموات مطويات بيمينه » [١] ، وقوله تعالى « يد الله فوق ايديهم » [٢] وقوله تعالى « الرحمن على العرش استوى » [٣] يدل على ان الله جسم ، فان الاستواء واليد ، واليمين لا تكون إلا للاجسام .

٣ — والجواب ان النقل لا يعارض العقل ، ولا سيما الظواهر القرآنية ، التي تحتمل وجوهاً من المعاني ، ولقد دل العقل على ان الله ليس بجسم حسب الادلة المتقدمة ، فلا بد من تأويل هذه الظواهر بما لا ينافي حكم العقل بنوع من المجاز ، بأن يراد باليمين القدرة ، وباليد تنزيل يد النبي في مبايعة من بايعه من اهل المدينة بمنزلة يد الله ، باعتبار امضائها من قبله تعالى ، فكأن يد رسول الله هي يد الله تنزيلا لها منزلتها في الامضاء والنفاذ ، وبالاستواء الاستيلاء ، والتجلي ، بالقدرة والسلطان ، كما في قول الشاعر :

إذا ما علونا واستوينا عليهم تركناهم صرعى لنسر وكاسر

فلا دلالة في ذلك على ان الله جسم ، ومن ذلك يعلم نفي الجهة عنه ، فان الجهة تلازم الجسمية خارجاً ، واثبات احداهما يستلزم اثبات الاخرى ، ونفي احداهما يستلزم نفي الاخرى ، وإذا ثبت انه ليس بجسم ، يثبت انه ليس له جهة ، للتلازم بينهما .

نفي الرؤية عنه :

١ — لقد اختلف المسلمون في امكان رؤية الله تعالى ، فذهب جمهور الشيعة الامامية ،

---

(١) آية ٦٧ الزمر (٢) آية ١٠ الفتح

(٣) آية ٥ طه

والمعتزلة والمرجئة ، وكثير من الخوارج والزيدية ، وطوائف من اصحاب الحديث من اهل السنة إلى عدم امكان رؤيته في الدنيا والآخرة ، وذهب الأشاعرة واتباعهم ، من جمهور اهل السنة الى امكان رؤيته في الآخرة ، لا الدنيا ، وقالوا انه يرى يوم القيامة ، كالبدر المرئي بلا مقابلة ، ولا جهة ، ولا مكان ، وذهب المشبهة الى جواز رؤيته في الدنيا والآخرة لقولهم بجسميته ، وسموا مشبهة لتشبيههم الله في خلقه بالجسمية ولوازمها ، وهم الظاهرية ، والحنابلة ، والكرامية ، والصحيح ما عليه الشيعة الامامية ، والمعتزلة ، ومن وافقهم من عدم امكان رؤيته تعالى .

٢ — والدليل على ذلك من العقل ، ومن النقل ، اما من العقل فوجوه :

١ — ان العقل يدرك بالبداهة عدم امكان رؤية ما لا يكون في جهة ومكان ، والله ليس له جهة ، ولا مكان ، لأنهما من لوازم الجسم ، والله ليس بجسم .

٢ — ان العقل يدرك بالبداهة ان الرؤية لا تكون إلا بمقابلة الرائي للمرئي ، على نحو متوسط بين القرب والبعد ، على جميع المذاهب في الأبصار ، والمقابلة ، والقرب ، والبعد من لوازم الجسم ، والله ليس بجسم .

٣ — ولرب معترض يقول لو كان ما ذكر في الوجهين بديهياً ، لما وقع اختلاف في امكان رؤية الله ، وقد وقع ، فلا يكون ذلك بديهيا ، لدليل الخلف المذكور .

٤ — والجواب ان وقوع الاختلاف في ذلك لا ينفي بداهته ، فانه من الممكن ان يكون ذلك لشبهة ، كمذهب الاشاعرة في امكان الرؤية في الآخرة ، بلا مقابلة ، ولا جهة ، ولا مكان ، او ان يكون ذلك للتعصب لمذهب الآباء والأجداد ، وتعطيل العقل عن التأمل في ذلك ، والبديهي ما لا يحتاج الى نظر واستدلال ، وان احتاج الى نوع من التأمل أو غيره .

٣ — ان الرؤية البصرية انما تحصل بالتفاعل الانعكاسي بين الرائي والمرئي ، والتفاعل هو تأثير الرائي بالمرئي ، والمرئي بالرائي ، وذلك يستلزم حاجة كل منهما الى الآخر ، والله سبحانه لا تجوز عليه الحاجه .

٥ — واما من النقل فوجوه :

١ — قوله تعالى « لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار وهو اللطيف الخبير » [١]، ويقرب بذلك بوجهين :

١ — ان يقال ان الظاهر عرفاً من الآية ان الله لا يرى ببصر من الأبصار مطلقاً ؛ في اي حال وزمان ومكان ، بنحو النفي العام لجميع ذلك ، ومعنى ذلك عدم امكان رؤيته في الدنيا والآخرة ، فلو جازت رؤيته بالبصر في الدنيا ، او الآخرة ، للزم الكذب من الله ، وذلك لا يجوز عليه تعالى .

٢ — انه تعالى امتدح نفسه بأنه لا يرى ، ومعنى ذلك ان رؤيته نقص ، والا لما امتدح نفسه بعدمها ، والله منزه عن النقص ، فاذن لا تمكن رؤيته ؛ لا في الدنيا ، ولا في الآخرة .

٦ — ولئن قيل ان الاشاعرة يقولون بامكان رؤية الله ، بمعنى نتيجة الابصار بلا توسط العين ، وذلك لا يكون نقصاً .

٧ — فانه يجاب : ان الآية بمناسبة الحكم الموضوع تشمل هذا النحو من الرؤية بمفهوم الموافقة ، وان لم تشمله بمدلول الادراك الوضعي ، لأنـــه ايضا نقص ، فلا فرق بينهما في النتيجة .

٢ — من الأدلة النقلية على نفي الرؤية قوله تعالى « ولا يحيطون بــــه علماً » [٢]، بتقريب ان للآية إطلاقاً بالنسبة الى الأحوال ، والأسباب ، والأزمان ، والأمكنة لوجود مقدمات الاطلاق ، انه تعالى في مقام البيان ، ولا قدر متيقن تخاطبي ، ولا قرينة معينة للمراد ، فيؤخذ بالإطلاق ، ولاريب في ان الرؤية البصرية من وسائل العلم ، ومعنى ذلك ان الله لا يرى لا في الدنيا ، ولا في الآخرة بمقتضى الإطلاق ، ومعنى ذلـك عـدم امكان امكان رؤيته مطلقاً ، فلو جازت رؤيته في الآخرة لزم الكذب من الله ، وذلك محال عليه .

---

(١) آية ١٠٣ الانعام

(٢) آية ١١٠ طه

٣ – ما روي عن النبي (ص) انه قال « ان الله احتجب عن العقول كما احتجب عن الأبصار ، وان الملأ الأعلى يطلبونه كما تطلبونه انتم » ، وانه قال « إلهي ما عرفناك حق معرفتك»

٨ – ولرب قائل : كيف ذلك ، وقد روي عن الامام علي «ع» انه قال : « لو كشف الغطاءما ازددت يقيناً » ؟.

٩ – ولكنه يجاب : بأن المراد منه لو كشف الغطاء عن احوال النشأة الآخرة ما ازددت يقيناً، لا معرفة حقيقة الله لعدم امكانها لأحد من الناس.

٤ – ما ورد عن ائمتنا «ع» مما يبلغ حد التواتر في خطبهم ومواعظهم وأدعيتهم ، من ذلك ما روي عن الباقر «ع» في جواب احد الخوارج ، وقد سأله « اي شيء تعبد ؟ فقال له الله ، قال هل رأيته فقال : لا تراه العيون بشاهدة الابصار ، وانما تراه القلوب بحقائق الايمان ، لا يعرف بالقياس ، ولا يدرك بالحواس ، ولا يشبه بالناس ، موصوف بالآيات معروف بالعلامات ، لا يجور في حكمه ، ذلك الله لا إله إلا هو » ، ومن ذلك ما في نهج البلاغة لمولانا أمير المؤمنين علي «ع» مما اجاب به دعلب اليماني حين سأله هل رأيت ربك « فقال : أو أعبد رباً لم أره . فقال : كيف تراه ؟فقال : لا تدركه العيون بمشاهدةالعيان ولكن تدركه القلوب بحقائق الايمان » وتقريب الاستدلال في هذه الاخبار التقريب الأول في آية لا تدركه الأبصار.

أدلة الاشاعرة على إمكان رؤية الله :

١ – لقد استدل الأشاعرة على إمكان رؤية الله في الآخرة بوجوه :

١ – ان الله موجود وكل موجود تجوز رؤيته ، فـان المجوز للرؤية هو الوجود ، فالله يرى :

٢ – ان الله تعالى امتدح نفسه بعدم الرؤية بقوله « لا تدركه الابصار »،الآيةالسابقة، والتمدح انما يحسن مع إمكان الرؤية،اما مع امتناعها فانه يكون قبيحاً ، ويكون كالتمدح بعدم رؤية المعدوم ، وإذن فالرؤية جائزة على الله، وجوازها يستلزم وقوعها في الآخرة،إذ

لا قائل بالجواز ، مع عدم القول بالوقوع اجماعاً .

٣ — قوله تعالى « وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة » [١] بتقريب ان النظر المتعدي بإلى ظاهر في الرؤية البصرية ، او التطلع الى المرئي بقصد رؤيته ، وكلا الامرين يدل على إمكان الرؤية .

٤ — قوله تعالى « واعلموا انكم ملاقوه » [٢] ، بتقريب ان الملاقـــاة تستلزم الرؤية البصرية .

٥ — قوله تعالى « للذين احسنوا الحسنى وزيادة » [٣] بتقريب ان الزيادة هي رؤية الله يوم القيامة ، لئلا يلزم التكرار لو اريد من الزيادة ما كان من جنس الحسنى ، إلى غير ذلك من الأدلة التي استدل بها الأشاعرة .

٢ — ويعترض على الوجه الاول بالمنع من كلية الكبرى ، فانه ليس كل موجود يرى ، والمنع من ان الوجود مجوز للرؤية ، بل المجوز لذلك الجسم وعوارضه ، ذلك لأن كثيراً من الموجودات لاتجوز رؤيتها ، كالامور الوجدانية مثل الجوع والعطش ، والألم والمرض ، والعلم والجهل ، والفرح والحزن ، وما إلى ذلك بداهة :

٣ — وعلى الوجه الثاني :

اولا : ان التمدح بأنه لا تدركه الابصار لا يستلزم امكانه ، بوجه من وجوه اللزوم ، لا عقلا ، ولا عرفا ، ولا عادة .

ثانياً : لو سلم ذلك ، فان التمدح كان بأمرين ، لا تدركه الابصار ، وهو يدرك الابصار ، والثاني ممكن وواقع ، ويكفي بالتمدح ذلك .

ثالثاً : ان النقل لا يعارض العقل ، وقد احال العقل ذلك ، كما ذكر آنفاً :

رابعاً : ان الاشاعرة لا يقولون بالحسن والقبح العقليين ، بل يقولون بأن كل ما صدر عن الله فهو حسن ، وهذا حسن لأنه صدر عن الله .

«١» آية ٢٢و٢٣ القيامة «٢» ٢٢٣ البقرة
«٣» ٢٦ يونس

خامساً : ان عدم وجود القول بجواز الرؤية ، مع عدم القول بالوقوع اجماع مركب ، والاجماع المركب إنما يكون حجة إذا كان على القول بعدم جواز الرؤية مع عدم القول بالوقوع ، لا على عدم القول بالجواز مع عدم القول بالوقوع ، ولم يثبت ذلك .

٤ — وعلى الوجه الثالث :

اولا : ان النظر في الآية بمعنى الانتظار ، أي متوقفة منتظرة نـداء الله ، والمراد بالوجوه اصحاب الوجوه ، ولا يضر التعدي بإلى ، فقد ورد النظر بمعنى الانتظار مع التعدي بإلى ، كما في قول الشاعر :

وإذا نظرت اليك من ملك والبحر دونك زدتني نعما

وقول آخر :

اني اليك لما وعدت لناظر نظر الفقير الى الغني الموسر

٥ — اما الاعتراض الذي ذكره وارتضاه الفاضل « القوشجي » على ذلك في شرح تجريد الكلام « بأن انتظار النعمة غم على المؤمنين وتنغيص لهم ، ولذا قيل الانتظار « اشد من الموت الاحمر » والآية مسوقة لتبشيرهم » ، فهو اعتراض لا وجه له ، فـان انتظار الثواب مع اطمئنان المنتظر لنيله ، من الرغائب التي تسر بها القلوب ، وتأنس بها النفوس .

٦ — مضافاً إلى ان احتمال ذلك كاف في بطلان الاستدلال بالآية ، ولذا قيل « الدليل إذا تطرق اليه الاحتمال بطل به الاستدلال » .

ثانياً : انه يحتمل ان تكون الى واحدة الآلاء بمعنى النعمة لا حرف جر ، وهي مفعول مقدم لناظره والمعنى « وجوه يومئذ ناظرة نعمة ربها » وقد ذكر ذلك الشيخ الطريحي في مجمع البحرين ص ٣٠٦ ط ايران .

ثالثاً : ان الآية من الظواهر والظاهر لا يعارض الدليل العقلي ، الذي دل على عـدم امكان رؤية الله ، فيجب تأويلها بما لا ينافي ذلك ، بالحمل على ان في الآية حذف مضاف ، وان المراد الى نعيم الجنة ناظرة ، او بأن يراد بناظرة الانكشاف العلمي ، الذي هو رؤية القلب المسمى « عين اليقين » كما روي عن امير المؤمنين «ع» انه قال « ما رأيت شيئاً إلا

ورأيت الله فيه او قبله او معه » ، وما روي عنه كما ذكر آنفاً ، وما روي عن النبي (ص) وقد سئل بعد المعراج : هل رأيت ربك ؟ فقال « رأيته في فؤادي » ، والإشاعرة إن أرادوا هـذا المعنى ، فهو ممـا لا مجال لإنكاره ، وان ارادوا ما صرحوا بـه ، من ان الله يرى بنتيجة الابصار بلا جهة ، ولا مقابلة ، ولا مكان ، فذلك محال لا يجوز على الله تعالى:

٧ ــ وقد اجاب عليه الزمخشري في الكشاف ص ٥٠٩ بما مضمونه ان تقديم إلى ربها ناظرة في الآية يفيد الحصر ، نظير قوله تعالى « إلى ربك يومئذ المستقر » [١] وقوله « الا إلى الله تصير الامور » [٢] ولا يصح الحصر اذا اريد من النظر معنى الرؤية البصرية ، لأن الخلائق يرون اشياء كثيرة ، والمؤمنون الآمنون نظارة ذلك اليوم ، فلا بد من حمله عـلى معنى يصلح الاختصاص به ، وهو معنى التوقع والرجاء .

٨ ــ ويعترض عليه انه لو سلم افادة تقديم الى الحصر ، كما في ما ذكر من الآيات ، فان الحصر هنا في الناظر ، لا المنظور ، ذلك انه من الممكن ان يكون الحصر باعتبار ان النظر إلى جميع ما خلق الله هو نظر الى الله ، لأنه اثره ووجهه ، نظير قوله تعالى « اينما تولوا فثم وجه الله » [٣] ، وبهذا النظر يكون النظر محصوراً له تعالى ، او بتنزيل النظر الى غير الله ، مع النظر اليه بمنزلة العدم مسامحة ، وبضرب من التجوز ، ومع هذا الاحتمال ، لا يبقى وجه للاستدلال .

عدله :

١ ــ لقد ذكرت آنفاً ان الاعتقاد بأن الله عادل من اصول الدين عند الشيعة الإمامية ، وان العدل لغة ما قابل الظلم ، وانه الحق والانصاف ، ووضع الشيء موضعه ، والعادل هو الواضع كل شيء موضعه ، وذكرت ان الله سبحانه عادل باجمـاع المسلمين ، فهو يضع كل شيء موضعه ، ويحكم بالحق والانصاف ، ويفعل ما يقبله العقل ، ويحسنه ، لا ما ينفر منه الطبع ، ويقبحه ، فهو العادل في كل ما جرت فيه صروف قضائه ، والدليل على ذلك

«١» آية ١٢ القيامة «٢» آية ٥٣ الشورى
«٣» ١١٦ البقرة

٣ — وجوه :

١ — انه ثبت آنفاً ان الله سبحانه جامع لكل صفات الكمال ، والعدل من صفات الكمال ، فيجب ان يكون متصفاً به .

٢ — انه لو لم يتصف بالعدل لاتصف بنقيضه ، او بضده أعني الظلم وفقد العدل والظلم نقص لا يجوز عليه ، لانه يستلزم الحاجة لإتمام ما نقص ، وذلك يستلزم الامكان ويخرج عن كونه واجباً ، وذلك خلاف مبدأ الهوية .

٣ — انه لو جاز عليه الظلم لكان ذلك ، اما لجهل بقبحه ، او لحاجة اليه لدفع ضرر ، او جلب نفع ، او لجهله باستغنائه عنه ، وجميع ذلك لا يجوز على الله ، لأنه نقص وعجز ، والله سبحانه منزه عن جميع صفات النقص والعجز ، واذا استحال الظلم عليه ثبتت له صفة العدل ، وهو المطلوب .

٤ — ان الله سبحانه كامل فوق كل كال ، كما ثبت آنفاً ، فلو لم يكن عادلا لأمكن من هو اكمل منه ، وهو من له صفة العدل ، والمفروض انه كامل فوق كل كال ، وذلك مخالف لمبدأ الهوية ، قال تعالى « ان الله لا يظلم مثقال ذرة وان تك حسنة يضاعفها ويؤت من لدنه اجراً عظيما » ، والله سبحانه ، وإن كان قادراً على الظلم ، بدليل انه تمدح بتركه في الآية ، والتمدح لا يكون إلا على ترك المقدور ، بيد انه لا يفعله ترفعاً عنه ، لأنه صفة نقص ، لا تجوز عليه .

علمه :

١ — لا مراء في ان الله سبحانه عالم بذاته ، وبغيره من الممكنات كلياتها ، وجزئياتها ، قبل وجودها ، وبعد وجودها باتفاق جمهور العقلاء ، وعامة المسلمين ، والعلم في اصل اللغة والاصطلاح الشرعي والعرفي ، كما ذكر آنفاً ، اليقين الذي لا يقبل الاحتمال ، وكثيراً ما يستعمل بمعنى الاعتقاد الراجح ، كما يستعمل بمعنى المعرفة ، والذي يظهر من كتب اللغة ان لفظي العلم والمعرفة مترادفان وان التفرقة بينهما اصطلاح لدى المتكلمين ، ومهما يكن من

شيء ، فان الله عالم بكل ما للعلم من معنى ، والدليل على ذلك وجوه :

١ — ان العالم متقن الصنع منتظم غاية الانتظام ، وكل ما كان كذلك ، فمنظمه عالم بالضرورة ، لاستحالة التنظيم من غير عالم به ، وخفاء الضروري عن بعض الناس لا ينفي الضرورة ، قال تعالى « ان في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار لآيات لأولي الالباب » .

٢ — ان الله تعالى مجرد عن المادة وعوارضها ، وكل مجرد عالم بذاته وبغيره ، اما علمه بذاته فلأن حقيقة العلم هي حضور المجرد للمجرد ، كما في علم النفس بمعلوماتها ، وعلمها في ذواتها فكل مجرد قائم بذاته ، وذاته حاضرة لذاته ، فذاته من حيث هي مجردة حاضرة لمجرد معلوم ومن حيث انها مجردة حضر لديها مجرد عالمة ، فكل مجرد عالم بذاته ، ومعلوم لذاته . واما علمه بغيره ، فلأن ذاته سبب لوجود جميع الممكنات ، والعلم بالسبب يوجب العلم بالمسبب ، فاذا ثبت علمه بذاته ، ثبت علمه بمعلوماته ، وهي غيره ، وإلى ذلك اشار الله بقوله تعالى « ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير » (١) .

٣ — انه لو لم تثبت له صفة العلم لثبت نقيضها ، او ضدها ، وضد العلم الجهل ، والجهل نقص لا يجوز عليه تعالى ، وإذن فتجب له صفة العلم بنفسه وبغيره ، وعلمه تعالى حضوري على الصحيح ، وواجب بوجوبه وهو عين ذاته .

٤ — ان الله تعالى معطي العلم للعلماء ، كما هو معطي الوجود للموجودات ، والعقل يحكم بالضرورة « ان فاقد الشيء لا يعطيه » .

٥ — انه تعالى كامل فوق كل كمال ، كما ثبت آنفاً ، فلو لم يكن عالما لما كان كذلك ، لأن من له صفة العلم اكمل منه ، ويلزم ان يكون الكامل فوق كل كمال ، ليس بكامل كذلك ، وذلك مخالف لمبدأ الهوية .

شبهات وأجوبة :

٢ — أما الشبهات :

«١» آية ١٤ الملك

الاولى : ان الله كيف يعلم ذاته ؟ والعلم اما اضافة بمعنى نسبة بين العالم والمعلوم ، او صورة مساوية للمعلوم ، والنسبة لا تكون إلا بين شيئين متغايرين ، إذ الشيء لا ينتسب الى نفسه ، لاستلزام ذلك ان يكون غير نفسه ، وذلك خلاف مبدأ الهوية ، والصورة المساوية للمعلوم تستلزم تعدد الواجب .

الثانية : انه كيف يعلم غيره ؟ وعلمه ازلي موجود في الازل، والممكنات غير موجودة فيه ، والعلم الموجود لا يتعلق بالمعدوم .

الثالثة : انه كيف يعلم الجزئيات الجسمانية ؟ وعلمه بها اما حصولي ، وهو لا يكون إلا بواسطة الحواس ، والله منزه عن ذلك ، لانه ليس بجسم ، واما حضوري ، والعلم الحضوري نفس المعلوم ، فيلزم تغيره بتغير الجزئيات ، وهو عين ذاته ، فيلزم تغير ذاته بتغير العلم ، وذلك يستلزم حدوث ذاته .

٣ — مضافا الى ان شأن المجرد عن المادة ادراك الكليات المجردة عن المادة ، لا الجزئيات .

الرابعة : انه كيف يعلم الحوادث الممكنة قبل وقوعها ، والحال ان علمه بها يستلزم وجوبها ، لانه لو لم تحدث لزم ان ينقلب علمه جهلا ، تعالى الله عن ذلك ، وإذا حدثت لزم ان تكون واجبة ، والحال انها ممكنة ، فيلزم ان يكون الشيء الواحد واجبا، وممكنا في آن واحد ، وهو خروج للواجب عن وجوبه ، وللممكن عن امكانه ، وذلك مخالف لمبدأ الهوية .

اجوبة الشبهات :

٤ — واما الاجوبة ، فهي : اما على الشبهة الاولى فوجهان :

١ — ان علم الله بذاته علم حضوري على الصحيح ، اي حضور الذات للذات ، لا حصولي بمعنى الصورة الحاصلة من الشيء عند العقل ، وحضور الذات للذات ليس اضافة، حتى يلزم من ذلك التغاير بين الذات والذات ، كالعلم الحصولي ، ولا صورة مساوية للمعلوم ، حتى يلزم من ذلك تعدد الواجب .

٢ — انه لو سلم ان العلم اضافة ، فانه يكفي في نسبة شيء إلى شيء التغاير الاعتباري

بينها ،وهنا ذات الواجب،باعتبار انها حاضرة لمجرد عن المادة ـ معلومة ،وباعتبار حضور المجرد لديها ـ عالمة ، وذلك كاف في المغايره .

٥ ـ وأما الجواب على الشبهة الثانية ، فهو ان علم الله بالممكنات قبل وجودها ، انما هو بعلمه الحضوري بذاته الازلية ، التي هي سبب كاف لوجودها ، والعلم بالسبب أزلا ، لا يستلزم أزلية ما تعلق به العلم ، من الممكنات ، وإنما يستلزم أزلية العلم بالبداهة .

٦ ـ ومجمل الجواب ان علم الله ما تعلق بمعدوم ازلا ، وانما تعلق بموجود في الازل، وهو ذات الله تعالى ، لانها سبب للممكنات ، وهذا معنى ما جاء في بعض خطب امير المؤمنين علي «ع» « عالم اذ لا معلوم ، ورب اذ لا مربوب ، وقادر اذ لا مقدور » .

٧ ـ واما الجواب على الثالثة ، فمن وجهين :

١ ـ ان يقال ان علمه حصولي ، وجميع الجزئيات حاضرة لديه قبل وجودها ، لان جميع الازمنة التي تحدث فيها الممكنات ، كالآن بالنسبة اليه ، فلا ماضي ، ولا مستقبل ، ولا حال، وجميع الامكنة بالنسبة اليه كالنقطة ، قال تعالى « الا انه بكل شيء محيط »[١]، فلا يحتاج في إدراكها إلى حواس ، وإنما يعلمها بدون ذلك .

٢ ـ ان علمه بها حضوري ، بمعنى العلم بذاته التي هي سبب لجميع الجزئيات ، بنحو الاجمال الذي هو عين التفصيل ، كما يأتي بيانه .

٨ ـ واما الجواب على الشبهة الرابعة ، فبوجهين :

١ ـ ان علم الله بالحوادث ، انما يقتضي وجوب وجودها ، إذا كان سبباً كافياً لذلك ، وليس كذلك ، لان وجودها مشروط بالزمان ، وهو من الممكنات ، فالقول بأن تعلق العلم بها يستلزم وجوب وجودها باطل .

٢ ـ ان وجوب الممكنات من قبل سببها الكافي لا ينافي امكانها ، فان امكانها بذاتها ، ووجوبها بسببها الكافي ، أي بالغير ، ولا مانع عقلا من اجتماعها ، ولذا قيل « الممكن ما

«١» آية ٥٤ حم السجدة

لم يجب لم يوجد » ، اي ما لم يجب من قبل سببه الكافي لم يحكم العقل بوجوده .

كيف يعلم الله الاشياء قبل وجودها :

١ ــ لقد اختلف الفلاسفة ، في كيفية علم الله بالاشياء قبل وجودها على اقوال :

١ ــ انه يعلمها علما حصوليا تفصيليا ، بواسطة ماهياتها الثابتة في الازل مجردة عن كل وجود عيني وذهني ، ويقال لها الاعيان الثابتة .

٢ ــ انه يعلمها علما حصوليا ، بواسطة ثبوتها الذهني ، مجردة عن وجودها العيني ، لا عن وجود الله تبعاً ، وهو مذهب الصوفية .

٣ ــ انـــه يعلمها تفصيلا علما حصوليا ، بواسطة عالم المثال المنفصل ، وهو مذهب « افلاطون » القائل بأن لكل نوع من الانواع فرداً عقلياً مجرداً ، موجوداً قبل وجود الانواع والاشياء ، وبواسطته يعلم الله الاشياء ، باعتبار انه جامع لكل كمال في نوعه ، وكل خصوصية من خصوصياته ، فالعلم به علم منفصل بالاشياء .

٤ ــ انه يعلمها بواسطة علمه بذاته علما حصوليا ، بنحو اتحاد العاقل والمعقول ، بمعنى ان وجود صور الاشياء ، الذي هو المعلوم بالذات ، متحد وجوداً مع الله العاقل لهـــا ، والعالم بها ، وبواسطة ذلك يعلم الاشياء .

٥ ــ انه يعلم الاشياء بواسطة علمه بذاته ، وذلك علم اجمالي بالاشياء الممكنة ، وله علم تفصيلي مقارن لوجودها .

٦ ــ انه يعلم الاشياء بواسطة علمه بذاته ، وعلمه بذاته علم تفصيلي بكل سبب ، بالنسبة اليها ، وعلم اجمالي بالنسبة إلى مسبباتها ، مثلا : لو كانت لنا اسباب مترتبة ، فذات الله علم تفصيلي بالسبب الاول ، وبالنسبة الى المسبب الاول عـلم اجمالي ، وبالنسبة الى السبب الثاني علم تفصيلي ، وبالنسبة الى المسبب الثاني اجمالي ، وبالنسبة الى السبب الثالث علم تفصيلي ، وبالنسبة الى المسبب الثالث علم اجمالي ، وهكذا .

٧ ــ انه يعلمها علما حضوريا اجمالياً ، بواسطة علمه بذاته ، فان ذاته سبب لوجود

الاشياء ، وعلمه بذاته سبب للعلم بها ، اذ ليس العلم الا ظهور في نفسه ، واظهار لغيره ، والله تعالى كذلك ، وعلمه عين ذاته ، فاذن علمه بذاته عين علمه بالاشياء ، اذ اتحاد — سبب الوجود ، وسبب العلم — يستلزم اتحاد الاشياء ، والعلم بها ، ومحصول هذا المذهب ان علمه بذاته عين علمه بالاشياء ، والوجود العيني للموجودات عين الوجود العلمي لها ، الذي هو عين وجود الله ، فكما ان كل ما في النفس معلوم لها بالذات ، كذلك كل ما يوجد في الخارج معلوم لله بالذات ، فصفحة الوجود العيني بالنسبة الى الله ، كصفحة الوجود الذهني بالنسبة الى النفس الناطقة ، ووجود العلم في الازل لا يستلزم وجود المعلوم فيه ، والعلم الحضوري ليس اضافة ، حتى يقال كيف يتعلق بالمعدوم ؟

٢ — مضافاً الى ان الاضافة ايجادية ، باعتبار ان العلم يوجد المعلوم ، فلا تحتاج الى وجود طرفيها ، وإلا لزم تحصيل الحاصل ، وهو محال .

٨ — انه يعلمها بواسطة علمه بذاته ، بعلم اجمالي هو عين العلم التفصيلي بها ، بتقريب ان الله بسيط الحقيقة ، وكل بسيط الحقيقة جامع لكل ما هو من سنخه ، ومجرد عن كل ما عداه ، فلا ثاني له ، اذ لو لم يكن كذلك للزم تركيبه ، ولو بالتحليل العقلي من كون شيء ، وفقد شيء ، فيلزم تركيب ما فرض انه بسيط ، واذا كان كذلك ، فهو كل الاشياء بوجوداتها كما قال « ارسطو » « بسيط الحقيقة كل الاشياء » وإذن فعلمه بذاته علم اجمالي بجميع الاشياء ، وهو عين العلم التفصيلي بها ، بنحو الكثرة بالوحدة ، فوجود الاشياء العلمية ، وذاته شي واحد ، وعلمه بالاشياء قبل وجودها ، كعلمه بها بعدوجودها قال تعالى « عالم الغيب لا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الارض ولا اصغر من ذلك ولا اكبر الا في كتاب مبين » (١) .

٣ — ولرب معترض انه كيف يكون العلم التفصيلي بالاشياء في الازل ، وهي غير موجودة؟

والجواب : انها غير موجودة ، بنحو الكثرة ، ولكنهاموجودة، بنحوالوحدة، بالعلم الاجمالي ، الذي هو عين ذات الله تعالى :

«١» آية ٣ سبأ

٤ — وتوهم انه كيف يكون فعل الشيء عين ذاته ؟ مدفوع بأن الفعل ، باعتبار تعلقه بسببه ليس له وجود مستقل ، بل هو ارتباط محض ، نظير المعنى الحرفي لا استقلال له ، فهو نفس الربط والتعلق ، والفناء في وجود الله تعالى ، وهذا هو الصحيح دون سواه من الوجوه .

٥ — اما الاول والثاني ، فلأنه لا تقرر للماهيات مجردة عن الوجود ، لا عيناً ، ولا ذهناً لاصالة الوجود واعتبارية الماهية ، كما حقق في الفلسفة .

٦ — واما الثالث فلأن عالم المثال ممكن حادث ، فكيف يصح جعله واسطة لعلم الله في الازل ؟ وعلمه سابق لجميع الاشياء ، حتى المثال منها ، والا لزم جهله به ، فالتصحيح بذلك غير صحيح .

٧ — واما الرابع ، فان اريد به اتحاد الله العاقل العالم بوجود مخلوقاته ، المعقولة المعلومة ، مع كثرة العدد ، فهو في غاية البطلان ، فان الله لا يتحد بشيء ، واحداً أو كثيراً .

٨ — مضافاً الى ان اتحاد الواحد مع الكثير محال ، لانه يستلزم اجتماع الضدين في شيء واحد ، وان اريد معنى الوجه السابع ، فهو باطل كما يأتي ، وان اريد به المعنى الثامن ، فلابأس به

٩ — واما الوجه الخامس ، فانه يستلزم جهل الله بتفاصيل الاشياء قبل خلقها ، لأن العلم التفصيلي بها ، بناء عليه يكون بعد وجودها ، ومثله السادس والسابع .

١٠ — مضافاً الى ان التفرقة في السادس بين المعلول الاول والمعلول الثاني في التفصيل في الاول ، والاجمال في الثاني لا وجه له ، لتساوي المعلومات جميعا بالنسبة الى ذاته .

١١ — ومجمل القول ان الله سبحانه عالم بذاته ، وبغيره من الممكنات جزئياتها وكلياتها ، قبل خلقها ، كعلمه بعد خلقها ، وعلمه الاجمالي بها عين علمه بذاته ، وهو عين علمه التفصيلي بها ، كما في الوجه الثامن ، وهذا ما يفهم من اخبار ائمتنا «ع» .

ففي الكافي عن محمد بن مسلم عن ابي جعفر الصادق « ع » قال : سمعته يقول :

« كان الله ولا شيء غيره ، ولم يزل عالما بما يكون ، فعلمه به قبل كونه ، كعلمه به بعد كونه » .

وعن ايوب بن نوح انه كتب الى موسى بن جعفر يسأله عن الله عز وجل أ كان يعلم الاشياء ، قبل ان خلق الأشياء واحدثها ، او لم يعلم ذلك ؟

فوقع بخطه « لم يزل الله عالما بالاشياء ، قبل ان خلق الاشياء ، كعلمه بالاشياء بعدما خلق الاشياء » ، الى غير ذلك من الاخبار .

قدرته :

١ — ان القدرة في اللغة هي القوة على الشيء ، والتمكن من فعله ، او تركه .

٢ — وفي اصطلاح المتكلمين صحة الفعل والترك ، بمعنى امكانهما .

٣ — وفي اصطلاح الفلاسفة ان القادر هو الذي ، ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل ، وهذا المعنى اعم من المعنى في اصطلاح المتكلمين ، لأنه يتحقق مع امكان الفعل والترك ، ومع وجوب الفعل ، وامتناع عدمه ، فان قولهم اي الفلاسفة ، ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل ، قضية شرطية ، تصدق مع امكان طرفيها ، المقدم والتالي ، ومع وجوب أحدهما ، وامتناع الآخر ، وهذا هو الصحيح في معنى القدرة ، والدليل على ذلك امران :

١ — ان المتبادر من القول ، ان زيداً قادر على فعل الصلاة ، انه ان شاء فعل ، وان لم يشأ لم يفعل .

٢ — ان معنى القدرة عند المتكلمين يستلزم امكان صفة الله تعالى ، وذلك يستلزم إمكانه ، والله سبحانه منزه عن الامكان في ذاته وصفاته ، لانها عين ذاته على الصحيح ، والدليل على اتصاف الله بالقدرة أمور :

١ — انه لو لم يتصف بالقدرة لاتصف بعدمها ، أو ضدها اعني العجز ، وذلك نقص لا يجوز عليه ؛

٢ — ان الله كامل فوق كل كمال ، وذلك يقتضي ان يكون قادراً ، اذ لو لم يكن

قادراً لما كان كاملا فوق كل كال ، لا مكان من هو أكمل منه ، وهو القادر ، فلا بد ان تكون له القدرة .

٣ — ان الله هو واهب القدرة للقادرين ، وفاقد الشيء لا يعطيه بالضرورة .

شبهات وأجوبة :

١ — أما الشبهات فأربع :

الاولى : ان مقياس القدرة على الشيء إمكان وجوده وعدمه ، والممكن مع وجود سببه الكافي واجب الوجود ، ومع عدم سببه الكافي ممتنع الوجود ، ولا إمكان مع الوجوب ، او الامتناع .

الثانية : ان القدرة كما سبق هي التمكن من الفعل والترك ، والفاعل في حال الفعل لا يتمكن من الترك ، وفي حال الترك لا يتمكن من الفعل، فلا يكون الفعل والترك مقدورين له ، فلا تكون للواجب قدرة .

الثالثة : ان المعتبر في القدرة تساوي الوجود والعدم في التأثر بالقدرة ، والعدم لايمكن تأثره بالقدرة ، لانه لا يصلح للتأثر لا بالوجود ، لعدم المناسبة بينهما ، ولا بالعدم ، لعدم صلاحيته للتأثير .

٢ — مضافاً إلى انه ازلي ، وتأثره بالقدرة ينافي ذلك .

الرابعة : ان القدرة نسبة بين القادر والمقدور ، ووجودها يتوقف على وجود طرفيها ، فلو كان وجود طرفيها بالقدرة لزم الدور الباطل ، لتوقف وجود الشيء على ما يتوقف عليه، وما يلزم منه الباطل يكون باطلا ، وإذن فلا تكون له تعالى القدرة.

٣ — والجواب : اما على الشبهة الاولى ، فان مقياس القدرة على الشيء إمكانه ، بالنظر إلى ماهيته ، لا بالنظر إلى سببه الكافي ، وجوداً أو عدماً ، وقد سبق بيان ذلك، ولا منافاة بين إمكان الشيء بالنظر إلى ماهيته ، ووجوبه ، او امتناعه بالنظر إلى سببه الكافي .

٤ — وأما على الشبهة الثانية ، فهو ان الملاك في القدرة الامكان ، لا الحال ، وعدم

قدرة الله على الترك حال الفعل ، لا ينافي قدرته ، لان قدرته على الممكن ، لا على المحال ، والفعل حال الترك ، والترك حال الفعل ، أمران محالان ، لان ذلك يستلزم اجتماع النقيضين وذلك محال ، ومعنى قوله تعالى « ان الله على كل شيء قدير »[1] ، انه على كل شيء ممكن قدير ، لا مطلقاً ، ولو كان ممتنعاً .

٥ — واما على الشبهة الثالثة فعلى وجهين : اما على الوجه الاول : فهو ان العدم ممكن وكل ممكن قابل للتأثر بالقدرة ، نعم هو لا يتأثر بالعدم ، ولكنه يتأثر بالوجود .

٦ — والقول بأن العدم لا يتأثر بالوجود ، قول باطل ، وقولهم ان عدم العلة علة العدم ، مسامحة في التعبير ، فانه لا علية في الاعدام ، وانما هو استتباع ومقارنة ، كما تقدم .

٧ — واما على الوجه الثاني ، فهو ان العدم ليس بأزلي مطلقاً ، بل الازلي هو العدم المطلق ، لا العدم المضاف الى الحوادث ، فانه حادث كوجودها ، ولو سلم ذلك فالقدرة انما هي على استمرار العدم الازلي ، لا على حدوثه ، فانه من الممكن قطع استمراره بالفعل ، وبهذا صح تأثره بالقدرة .

٨ — واما على الشبهة الرابعة فبوجهين :

١ — ان الاعتراض وارد على القول بأن الله فاعل بالايجاب ، كما ينسب إلى الفلاسفة ، وعلى القول بأنه فاعل بالقدرة والاختيار ، لان الايجاب أيضاً نسبة بين الموجب والموجب بالفتح ، والدور يلزم عليهما معاً ، فالقول بأن الله فاعل بالإيجاب ، لا بالقدرة والاختيار لا يدفع ذلك .

٢ — ان القدرة تتوقف على وجود طرفيها في الذهن ، وذلك يستلزم ثبوت المقدور في الذهن ، ولو توقفت على ثبوته في الخارج ، لزم تحصيل الحاصل ، وإذن فالقدرة تتوقف على ثبوت المقدور في الذهن ، والمقدور يتوقف على القدرة في الخارج ، فجهة التوقف مختلفة ، فلا يلزم الدور .

---

(٤) آية ٢٠ البقرة

عموم قدرة الله لجميع الممكنات :

١ – لقد ذهب الشيعة الامامية ، وجمهور المسلمين ، وجميع ذوي الملل إلى ان قدرة الله عامة لجميع الممكنات ، وذهب ابراهيم النظام من المسلمين إلى عدم قدرته على القبيح لانه محال عليه ، والمحال غير مقدور ، وذهب ابو القاسم البلخي منهم إلى عدم قدرته على على فعل العبد من الطاعة ، والعبث والسفه ، وذهب ابو علي الجبائي الى انه غير قادر على فعل العبد ، وقادر على مثله ، إذ يلزم من ذلك تناقض إرادة الله ، وإرادة العبد ، فيما لو أراد العبد أمراً ، وأراد الله نقيضه ، أي عدمه ، إلى غير ذلك من المذاهب ، والصحيح ان قدرته عامة لجميع الممكنات بالمعنى الصحيح الذي ذكر للقدرة آنفاً والدليل على ذلك امور :

١ – ان ملاك المقدورية في جميع الاشياء هو الامكان ، الذي هو ملاك الحاجة إلى السبب الكافي ، وهو عام لجميع الممكنات ، وعمومه يستلزم عموم صفة المقدورية ، المستلزم لعموم صفة القدرة لجميع الممكنات لإمكانها ، فلا مؤثر في الوجود الا الله .

٢ – ان قدرة الله عين ذاته على الصحيح ، وهي عين علمه وعلمه ، عام لجميع الممكنات ، كما تقدم ، فقدرته كذلك .

٣ – انه لو لم تكن قدرته عامة لجميع الممكنات لثبت نقيضها ، وهو عدم قدرته على جميعها ، وذلك نقص لا يجوز عليه .

٤ – انه تعالى كامل فوق كل كمال ، فلو لم يكن قادراً على جميع الممكنات لأمكن من هو أكمل منه ، وهو من له القدرة العامة على جميع الممكنات ، فلايكون كاملافوق كل كمال ، وذلك خلاف مبدأ الهوية .

٢ – اما ما ذهب اليه النظام والبلخي ، وأبو علي الجبائي ، فهو خروج عن موضوع الكلام ، فان الكلام في عموم قدرته تعالى لجميع الممكنات ، بالنظر إلى ذاتها ، لا عموم قدرته حتى للممتنعات بالذات ، والممتنعات بالغير ، كالشيء الممكن بذاته ، ولكن سببه الكافي مفقود ، وهو ممتنع بالغير .

٣ – ومن ذلك يعلم انه تعالى فاعل بالاختيار ، لا بالايجاب ، لان الفاعل بالايجاب لايكون

قادراً ، بمعنى ان شاء فعل ، وان لم يشأ لم يفعل .

٤ — مضافاً الى ان حدوث العالم ، بعد ان لم يكن يدل على ان الله فاعل بالقدرة والاختيار ، لا بالايجاب .

ذلك انه لو كان فاعلا بالايجاب ، للزم احد امرين باطلين ، اما قدم الحادث ، أوحدوث القديم ، وكلاهما باطل ، وبيان ذلك انه يلزم من القول بأن الله فاعل بالايجاب عدم تخلف اثره ، اي العالم عنه فمع القول بقدمه ، كما هو الحق يلزم قدم العالم ، وهو الامر الاول ، ومع القول بحدوثه ، اي الواجب حدوث العالم ، وهو الامر الثاني ، وكلا الامرين باطل ، لان العالم حادث ، كما ثبت آنفاً ، والله قديم أزلي ، فيلزم كون الحادث غير حادث ، والقديم غير قديم ، وذلك مخالف لمبدأ الهوية ، وفي تجريد الكلام للمحقق الطوسي ص ٤٠٩ «وجود العالم بعد عدمه ينفي الايجاب » .

٥ — ولرب معترض بأن ذلك يدل على ان خالق العالم قادر مختار ، ولا يدل على ان الواجب فاعل مختار ، فيمكن ان يخلق الواجب ممكناً ، بنحو الايجاب ، والممكن يوجد العالم ، بنحو القدرة والاختيار ، فحدوث العالم لا ينفي الايجاب .

٦ — والجواب : ان الاعتراض انما يصلح ، بناء على وجود الواسطة بين الواجب القديم ، والعالم الحادث ، والصحيح انه لا واسطة بينهما ، لان العالم ، هو جميع ماسوى الله ، وجميعه حادث ، كما ثبت آنفاً ، والواسطة المفروضة من جملة العالم ، وإذن فالفاعل هو الواجب لا غير ، والواسطة غير معقولة .

حياته :

١ — لقد اجمع جمهور العقلاء ، وعامة المسلمين على ان الله تعالى حي له صفة الحياة ، والحياة في اللغة ضد الموت ، وتأتي لعدة معان ، كالابقاء نحو قوله تعالى «قال انا احيي واميت [1] » والانقاذ من غرق ، او حرق ، وغير ذلك ، نحو قوله تعالى « ومن احياها فكأنما أحيا الناس جميعاً » [2] . والمنفعة نحو قوله تعالى « ولكم في القصاص حياة يا أولي

(١) آية ٢٥٨ البقرة (٢) آية ٣٥ المائدة

الالباب [1] » الى غير ذلك من المعاني ، ولا يخفى انه ليس المراد من حيـــاة الله المعنى اللغوي ، ولا المعنى المصطلح في باب الكيفيات ، وهو كيفية نفسانـــية تقتضي الحس والحركة ، لدى اعتدال المزاج ، لاستحالة ذلك عليه ، بل المراد بها معنى آخر .

٢ — وهي في اصطلاح الفلاسفة صحة العلم والقدرة ، بمعني ان حياته نفس وجوده الذي هو عين ذاته ، وهو مصدر العلم والقدرة ، اللذان هما من آثار الحياة .

٣ — وفي اصطلاح المتكلمين صفة توجب صحة العـــلم ، والقدرة ، لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح ، في الاتصاف بالعلم والقدرة ، والصحيح في معنى الحياة ما عليه الفلاسفة ، لان ما ذهب اليه المتكلمون مبني على ماذهب اليه الاشاعرة ،من ان الحياة صفة زائدة على ذات الله ، وهي غير العلم ، وهو باطل كما يأتي ، فنفس ذاته تعالى تقتضي العلم والقدرة ، بلا حاجة الى صفة ترجح ذلك .

٤ — اما دليلهم ، بأنه لولا ذلك للزم الترجيح بلا مرجح ، في اتصاف الله بها ، فهو باطل لان تلك الصفة ايضاً تحتاج الى مرجح في اتصافه بها ، ويلزم من ذلك الدور ، ان كان المرجح نفس العلم والقدرة ، والتسلسل ان كان المرجح غيرهما ، وكلا الامرين باطل ، وما يلزم منه الباطل يكون باطلا ، والدليل على اتصاف الله بالحياة امور :

١ — انه ثبت فيما سبق انه تعالى عالم قادر ، وكل عالم قادر حي بالضرورة ،لاستحالة العلم والقدرة من الجماد ، بحكم العقل بداهة .

٢ — انه لو لم يتصف بالحياة لاتصف بعدمها ، وعدم الحياة صفة نقص، وهو منزه عن ذلك .

٣ — انه ثبت آنفاً انه تعالى كامل فوق كل كمال ، فيجب ان يكون حياً ، اذ لو لم يكن كذلك ، لما كان كماله فوق كل كمال ، لامكان مـــن هو أكمل منه ، وهو الحي ، ويلزم ان يكون الكامل فوق كل كمال ، ليس بكامل فوق كل كمال ، وذلك مخالف لمبدأ الهوية .

---

(١) آية ١٧٩ البقرة

٤ — ان العقل ،يدرك بالضرورة ، ان معطي الشيء لا يكون فاقداً له ، وان الله هو معطي الحياة للأحياء ، بالمعنى الصحيح المصطلح لدى الفلاسفة ، وقد روي عن الباقر «ع» انه قال « هل يسمى عادلا وقادراً الا لانه وهب العلم للعلماء ، والقدرة للقادرين ، وكل ما ميزتموه بأوهامكم ، في ادق معانيه ، فهو مخلوق مصنوع مثلكم ، مردود اليكم ، وهذا يشير الى قاعدة « ان معطي الشيء لا يكون فاقداً له » .

ارادته :

١ — لقد اتفق الفلاسفة والمسلمون ، وسواهم من الملل على انه تعالى مريد ، وانما اختلفوا في معنى ارادته ، فالفلاسفة ذهبوا الى انها علمه الذاتي الفعلي ، بما يجب ان تكون عليه الموجودات من نحو اكمل وافضل ، وسموا ذلك « بالعلم العنائي »، وذهب الحسين البصري من المعتزلة الى انها نفس الداعي الى الفعل ، اي علمه بما في الفعل ، من مصلحة داعية الى ايجاده ، والكراهة ضدها بمعنى علمه بالمفسدة الداعية الى ترك ايجاده ، وهو المخصص والارادة ، وذهب جمهور المتكلمين الى ان ارادته عبارة عن قصده الفعل ،وذهب النجار ، الى انها امر سلبي ، بمعنى ان الله غير مغلوب ، ولا مكره على الفعل ، وذهب الاشاعرة ، والحنابلة الى انها صفة زائدة على العلم .

٢ — والصحيح من هذه المعاني ما ذهب اليه الفلاسفة ، ويدل على ذلك امران :

١ — ان المعنى الحقيقي للارادة لغة ،وعرفا، هو الشوق المؤكد الى المراد الناشيء من التصديق بالمصلحة والمنفعة ، وذلك يستلزم ان يكون هناك غرض غير ذات المريد ، وذلك لا يجوز على الله ، لاستلزامه الحاجة الى غرض ، سواء كان له ،او لغيره ، وذلك ينافي وجوب وجوده ، فلا بد ان يراد من ارادته معنى غير ذلك ، والاقرب الى المعنى الحقيقي للارادة هو العلم بايجاد الشيء على النحو الاكمل ، إذ ليس وراء الشوق المؤكد، والعلم بالشيء شيء يسمى بالارادة .

٢ — ان ارادة الله ابدية ، وما كان كذلك ، لا يصح ان يكون قصداً الى الايجاد ، كما يقوله المتكلمون ، لان قصد الشيء يستحيل بقاؤه بعد حصوله ، وإلا يلزم تحصيل الحاصل .

شبهة وجواب :

١ – أما الشبهة فهي ان الارادة ، لو كانت نفس العلم لما اختلف متعلقها ، والحال انه مختلف ، ذلك ان علمه يتعلق بكل شيء ، وإرادتــه ليست كذلك ، إذ لا يجوز تعلق إرادة الله بالظلم والكفر وشيء من الشرور والقبائح ، ويتعلق بها العلم .

٢ – واما الجواب : فهو ان المدعى : انالارادة نفس العلم بالمصلحة على النحو الأكمل للموجودات ، لا العلم بسعته المطلقة .

٣ – وبعبارة ثانية ان ارادة الله هي علمه بالنحو الاكمل لايجاد الموجودات لا مطلق العلم ، وهما لا يختلفان متعلقاً ، وإن اختلف متعلق الارادة مع علمه بسعته الشاملة لكل شيء .

٤ – مضافاً إلى النقض بقدرته تعالى ، فانها نفس علمه وجوداً على الصحيح ، مع انها لا تتعلق بغير الممكن ، بخلاف العلم ، والدليل على ثبوت الارادة لله امور .

١ – ان الارادة بمعناها الصحيح صفة كمال ، وعدمها نقص ، فلو لم يتصف بها لاتصف بعدمها ، وهو نقص لا يجوز عليه تعالى .

٢ – انه ثبت آنفاً انه تعالى كامل فوق كل كمال ، والكامل فوق كل كمال ، يجب أن يكون مريداً بالمعنى الصحيح للارادة ، والالكان فوقه من هو اكمل منه ، وهو المريد ، والمفروض انه كامل فوق كل كمال ، فيجب ان يكون مريداً ، وإلا لزمت المخالفة لمبدأ الهوية .

٣ – ويعرض بصورتين :

الاولى : ان الله اوجد بعض الممكنات دون بعض ، ولا بد من مرجح لهذا البعض على غيره ، في إيجاده ، وإلا لزم الترجيح بلا مرجح ، وليس المرجح لذلك قدرته ، لاننسبتها إلى جميع الموجودات على السواء ، ولا العلم به بمعناه العام لان نسبته لجميع المعلومات على السواء كذلك ، فلم يبق الا أن يكون المرجح هو الارادة ، اي العلم بمعناه الخاص،الذي هو العلم بخيرية الفعل على النحو الاكمل ، والذي هو عين ذاته .

الثانية : ان الله اوجد بعض الممكنات في وقت دون وقت قبله ، ودون وقت بعده،

ونسبة القدرة اليها على السواء ، والعلم تابع للمعلوم ، فلا بد من مرجح لذلك ، وليس هو إلا الإرادة ، فارادته تعالى نفس علمه ، الذي هو عين ذاته ، والذي هو نفس الداعي للايجاد .

٤ – ان الله تعالى واهب العلم بالمصالح ، والمنافع للعالمين ، وفاقد الشيء لا يعطيه بالضرورة .

إدراكه . وسمعه وبصره :

١ – لقد اتفق المسلمون جميعاً على ان الله مدرك ، له صفة الادراك ، ولكنهم اختلفوا في معنى ذلك ، فذهب الشيعة الامامية ، وأبو الحسن البصري ، والكعبي الى ان إدراكه بمعنى العلم بالمدركات ، وذهب جمهور المعتزلة ، والاشاعرة ، والمشبهة ، إلى ان إدراكه صفة زائدة على العلم .

٢ – وليعلم ان للادراك في اللغة عدة معان ، ومن جملتها العلم ، ومعنى زائد على العلم ، قال الشيخ الطريحي في مجمع البحرين ص ٤٥ ط إيران « والله مدرك أي عالم بالمدركات ، والادراك هو اطلاع الحيوان على الامور الخارجية ، بواسطة الحواس ، وهو زائد على العلم في حقنا ، لا في حق الله تعالى ، لأنا نعلم بحرارة النار ، ونحوها بأمر زائد عند المباشرة ، وذلك انما هو بواسطة الحواس ، والباري لما كان منزهاً عن الحواس ، التي هي من صفات الاجسام لم يبق إلا علمه بالمدركات ، كعلمه بالصوت الذي يدركه السمع ، ونحو ذلك » .

٣ – وقال « الميرزا موسى » في حاشية الرسائل ص٢٣٦ ط ايران ما نصه « قال بعض شراح الحادي عشر ، قد دلت الدلائل النقلية على اتصافه تعالى بالادراك ، وهو زائد على العلم ، فانا نجد الفرق ضرورة بين علمنا بالسواد والصوت الهائل والصوت الحسن ، وبين إدراكنا لها ، وتلك الزيادة راجعة إلى تأثر الحاسة ، لكن قد دلت الدلائل العقلية على استحالة الحواس ، والآلات عليه تعالى ، فيستحيل ذلك الزائد عليه ، فادراكه هو علمه تعالى بالمدركات والدليل على صحة اتصافه به هو ما دل على كونه عالماً بكل المعلومات ، من كونه حياً

فيصح ان يدرك ، وقد ورد القرآن بثبوته له ، فيجب إثباتــه له ، فادراكه هو علمه بالمدركات وذلك هو المطلوب » .

٤ ــ والصحيح هو ما ذهب اليه الشيعة الامامية في معنى إدراكه تعالى ، من انه العلم بالمدركات التي ندركها نحن بواسطة الحواس كالمسموعات والمبصرات ، وما إلى ذلك ، خلافاً للمشبة المجسمة الذين يقولون بادراكه بالحواس البشرية ، لأنه ثبت بالضرورة مــن دين الاسلام ، وإجماع المسلمين ، ونص الكتاب ، وهو قوله تعالى « لا تدركه الأبصار وهو يدرك الابصار وهواللطيف الخبير » ، وقد دل العقل على استحالة ان يكون إدراكه بواسطة حاسة من الحواس ، لاستحالة كونه جسما ، وهي من صفات الاجسام ، فوجب ان يراد بادراكه معنى العلم ، وهو من جملة معاني الادراك لغة ، ومعنى حقيقي للادراك ولو فرض ان الادراك حقيقة في الادراك بالحواس ، الذي هو معنى زائد على العلم ، فانه اقرب المجازات إلى المعنى الحقيقي ، بل لا وجه لاحتمال غيره .

٥ ــ والدليل على اتصافه بالادراك بالمعنى الصحيح امور :

١ ــ ان الادراك صفة كال وفقدها صفة نقص فلو لم يتصف بها لاتصف بعدمها وذلك نقص لا يجوز عليه :

٢ ــ انه ثبت آنفاً انه كامل فوق كل كال ، فلو لم تكن له صفة الادراك لأمكن من هو اكمل منه ، وهو من له صفة الادراك ، فلم يكن كاله فوق كل كال ، وذلــك مخالف لمبدأ الهوية .

٣ ــ لقد ثبت آنفاً انــه عالم بكل المعلومات ، ومــن جملة المعلومات المدركات بالحواس :

٤ ــ انه ثبت آنفاً ان له صفة الحياة ، ومن آثار الحياة صحة الادراك ، فيكون مدركاً :

٥ ــ انه ثبت بنص القرآن انه تعــالى مدرك ، بقوله تعــالى « وهو يدرك الابصار » فيجب اثباته له ، ومجمل القول انه تعالى عالم بالمدركات ، سواء ما كان منها مدركاً بالادراك الحسي ، او الادراك العلمي ، فانه بكل شي عليم :

٦ – انه تعالى واهب الادراك للمدركين وفاقد الشيء لا يعطيه بالضرورة :

٦ – ومن جميع ما تقدم يعلم انه تعالى سميع بصير ، بمعنى انه عـــالم بالمسموعات والمبصرات ، ولا يعزب عنه شيء منها ، لاستحالة ان يراد بها معناهما لغـــة من حس السمع والبصر المعنى اللغوي لهما ، لاستحالة الحواس عليه تعالى :

دليل الاشاعرة على ما ذهبوا اليه في السمع والبصر :

١ – لقد استدل الاشاعرة على صحة ما ذهبوا اليه ، من ان سمعه تعالى وبصره ،معنى زائد على العلم بأن الله تعالى له صفة الحياة ، وكل حي يصح اتصافه بالسمع والبصر ، وكل من يصح اتصافه بصفة لو لم يتصف بها ، لاتصف بضدها ، وضد السمع والبصر نقص لا يصح اتصافه به ، فلو لم يتصف الله بهما لكان ناقصاً ، والنقص محال عليه .

٢ – ويعترض عليه :

اولا : منع أن كل حي يصح اتصافه بالسمع والبصر ، فان حياته تعالى مخالفة لحياة البشر ، والمختلفان لا يجب اشتراكهما في جميع الاحكام :

ثانياً : المنع من انه لو لم يتصف بهما لاتصف بضدهما ، فان الضدين لا يجتمعان، ولكن يجوز ارتفاعهما عن القابل لهما :

ثالثاً : لو سلم ذلك فان اقتضاء الحياة للسمع والبصر ، لا يوجب تحققهما في ذات الله تعالى ، لإمكان التوقف على شرط يمتنع تحققه في ذات الله ، وهما حاستا السمع والبصر ، بناء على اشتراط توسط الحاسة في ذلك .

رابعاً : ان الدليل لا يثبت ان سمعه وبصره تعالى زائدان على العلم ، كما هو المدعى .

شبهة وجواب :

٣ – اما الشبهة فمن جهتين :

الاولى : ان سمع الله وبصره ، إن كانا قديمين لزم قدم المسموع والمبصر ، وان كانا حادثين مع قيامهما بذاته تعالى ، لزم ان تكون ذاته محلا للحوادث ، وكلا الامرين باطل ،

لان ما سوى الله حادث على الصحيح بالاتفاق ، وذات الله لا تكون محـــلا للحوادث ، لاستحالة ذلك عليه تعالى :

الثانية : ان السمع والبصر تأثر حاسة السمع بالمسموع ، وحاسة البصر بالمبصر ، او انها إدراك المسموع والمبصر ، بشرط تأثر حاستي السمع والبصر بهما ، وكلا المعنيين محال على الله ، لأنهما من لوازم الجسم ، وإذن فلا يكون سميعاً ، ولا بصيراً .

٤ ــ والجواب اما على الجهة الاولى ، فانا نختار ان صفتي السمع والبصر قديمتان ، بالمعنى الصحيح لها ، وهو العلم بالمسموعات ، وقدم العلم لا يستلزم قدم المعلوم ، حتى لو قلنا ان علم الله حصولي يحصل بارتسام الصور ، لا حضوري ، كما هو الصحيح في ذلك ، ولقد ثبت ذلك آنفاً .

٥ ــ واما الجواب على الجهة الثانية :

اولا : المنع من ان السمع والبصر كما ذكر ، بل هو إدراك المسموع والمبصر .

ثانياً : لو سلم ذلك فان المراد بالسمع والبصر العلم بالمسموعـــات والمبصرات ، كما هو المعني في الادراك ، وهـــذا المعنى لا يحتاج إلى آلة احساس ، وليس هو مــــن اوازم الجسم .

٦ ــ ومجمل الجواب ان السمع والبصر الموصوف بهما الله ، بمعنى العلم بالمسموع والمبصر ، لا بمعنى حس السمع والبصر ، او ما يسمع ويبصر من المعاني اللغوية ، وهذا لا يحتاج إلى واسطة احساس في السمع والبصر ، وإذن فالصحيح ثبوت صفتي السمع والبصر له تعالى ، قال تعالى « ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير [١] » .

قدمه وأزليته :

١ ــ لامراء في ان الله سبحانه قديم ، وهو في اللغة ما ليس بحادث ، وما لا نهاية له في اوله ، وأزلي وهو في اللـــغة بمعنى القديم الدائم الوجود ، ولا بدء له ، ويرادفـــه

---

(١) آية ١٤ الملك

السرمدي ، وذلك مما اتفقت عليه الامة الاسلامية ، وجمهور الفلاسفة والدليل على ذلك امور :

١ : انه تعالى كامل فوق كل كمال ، فلو لم يتصف بهذه الصفات ، لكان من هو متصف بها اكمل منه ، فلا يكون كماله فوق كل كمال ، وقد ثبت انه كذلك .

٢ : انه تعالى حي بحياة مطلقة ، والحياة المطلقة تستلزم هذه الاوصاف ، لانه لو كان حادثاً مسبوقاً بالعدم ، او جاز عليه الفناء لم يكن حياً ، في حال عدمه ، او حال فنائه ، وتلازم من ذلك المخالفة لمبدأ الهوية ، وإذن فهو قديم ازلي سرمدي .

٣ : انه لو لم تكن له هذه الاوصاف ، لما كان واجب الوجود ، لان وجوب الوجود يقتضي استحالة العدم عليه ، سابقاً ولاحقاً ، ويلزم من ذلك ان يكون واجب الوجود غير واجب الوجود ، وذلك مخالف لمبدأ الهوية ، واذن فلا بد من ان يكون وجوده تعالى مستمراً ، أزلا ، وأبداً ، وهو المطلوب .

٤ — مضافا الى ان ثبوت صفة القدم له ، يقتضي ثبوت صفة السرمدية له ، فان ما ثبت قدمه امتنع عدمه .

كلامه وصدقه :

١ — لقد اتفق المسلمون كافة على ان الله تعالى متكلم ، ولكنهم اختلفوا في معنى كلامه ، وقدمه وحدوثه ، فذهب الحنابلة من المشبهة الى ان معنى كلامه هو المعنى اللغوي الحقيقي للكلام ، وهو المؤلف من حروف واصوات متتابعة لمعنى مفهوم يقومان بذاته ، وهو متكلم بلسان وشفتين ، ومع ذلك فكلامه قديم ، وذهب الكرامية منهم الى ان كلامه حروف واصوات كالحنابلة ، لكنهم قالوا انها حادثان ، وهما قائمان بذاته ، وذهب الاشاعرة واتباعهم من جمهور اهل السنة وغيرهم ، الى ان كلامه ليس بالمعنى اللغوي ، وليس ككلام البشر من جنس الاصوات والحروف الدالة على معنى ، بل هو معنى قائم بذاته تعالى مدلول للكلام اللفظي ، وهو يغاير العلم والقدرة والارادة والكراهة ، وما الى ذلك من الصفات ، ويغاير الامر والنهي والاخبار والاستخبار ، وهو لا يتصف بحال ولا ماض ولا استقبال ، وعبروا عنه بالطلب في الاوامر ، وقال رئيسهم «أبو الحسن الاشعري» في

« المحصل » ، كما نقل عنه ان الكلام حقيقة هو الكلام النفسي ، وفسر ذلك اتباعه بأن الكلام حقيقة في الكلام النفسي، ومجاز في غيره ، من باب تسمية الدال باسم المدلول، وذهب المعتزلة الى ان كلامه تعالى حروف واصوات دالة على المراد ، ولكنهما ليسا قائمين بذاته ، بل خلقهما الله في غيره ، كالنبي وجبرائيل ، ومعنى كونه متكلما انه خلق الكلام في بعض الاجسام ، كخلقه ذلك في الشجرة التي كلم الله بها موسى بن عمران ، وهو حـــادث كما ذهب اليه الكرامية ، ووافقهم في ذلك جمهور الشيعة الامامية ، وذهب بعض المتكلمين من الشيعة ، وهو الشيخ « عبد الرزاق اللاهيجي » الى ان معنى انـــه متكلم ان له صفة التكلم ، والتكلم هو القدرة على ايجاد الكلام، بمعنى الحروف والاصوات الدالة على معنى. وسيأتي تفصيل ذلك عند بيان قدم كلامه او حدوثه .

سبب الخلاف في معنى كلامه تعالى :

٢ ـ ان سبب الخلاف في معنى كلامه تعالى ، هو ان كلامه صفة له ، وهو مؤلف من أجزاء مترتبة متعاقبة يوجد الثاني بعد الاول ، فهل تكون حادثة لان كل مؤلف مـــن حروف واصوات ، يوجد الثاني منها بعد الاول يكون حادثاً ؟ ، او تكون قديمة لان صفة القديم لا بد ان تكون قديمة ، ولو كانت مؤلفة من حروف واصوت متتابعة ؟ ، فهنا قياسان هما سبب الخلاف .

احدهما : ان كلامه تعالى صفة له ، وصفة القديم لا بد ان تكون قديمة .

ثانيها : ان كلامه تعالى ، مؤلف من اصوات وحروف مترتبة متعاقبة ، وكل ما كان كذلك فهو حادث .

٣ ـ فالحنابلة ذهبوا الى ان صفة القديم ، لا بد ان تكون قديمة ، لانها قائمة بذاته ، ولايقوم الحادث بالقديم ، ولو كان كلاماً مؤلفاًمن حروف واصوات ، إذليس كل ما كان كذلك حادثاً ، فهم اخذوا بالقياس الاول ، وانكروا كبرى القياس الثاني . والكرامية منعوا كبرى القياس الاول ، اذ لا يلزم لديهم ان تكون صفة القديم قديمة ، والاشاعرة منعوا صغرى القياس الثاني ، وصححوا القياس الاول ، لذهـــابهم الى الكلام النفسي ، والمعتزلة ، قبلوا القياس الثاني وانكروا صغرى القياس الادل لنفيهم الصفات عن ذات الله ، وقالوا معنى كونه متكلما انه خلق الكلام في بعض الاجسام ، وهو حادث . وجمهور الشيعة الامـــامية قبلوا القيـــاس الثاني وانكروا كبرى القيـــاس الاول لذهابهم الى ان صفة الكلام مـــن صفات الفعل لله كالخـــالق والرازق ، وهي حادثـــة ،

والصحيح ما عليه الشيعة الامامية ، ويدل على ذلك وجوه :

١ — ان المتبادر عرفاً من قولنا زيد متكلم ، انه موجد الكلام بمعنى الأصوات ، والحروف الدالة على معنى ، والتبادر علامة الحقيقة .

٢ — ان مذاهب المعتزلة ، والحنابلة ، والأشاعرة باطلة .

اما بطلان مذهب المعتزلة فسيأتي عند بحث وحدة الصفات مع الذات .

٤ — وأما بطلان مذهب الحنابلة ، فانه لايجوز على الله أن يكون متكلما بلسان وشفتين ، لأن ذلك من عوارض الجسم ، والله تعالى ليس بجسم ، كما ثبت آنفاً .

٥ — وأما بطلان مذهب الاشاعرة فلوجوه :

١ — ان الكلام النفسي ، بمعنى المعنى القائم في النفس غير معقول ، لعدم تصوره ، وتعقل الشيء فرع تصوره ، ذلك لأن الكلام النفسي ، اما عبارة عن صورة الكلام اللفظي في الذهن ، كما فسره بعض العلماء ، او عبارة عن الشأن الإلهي ، الذي به يوحي الله تعالى الى ملائكته ورسله ما شاء من العلم ، ويكلم من يشاء وحياً من وراء حجاب ، وهو صورة للعلم الذاتي ، كما ان العلم صورة للمعلوم ، كما فسره به « السيد رشيد رضا » ، في تعليقه على رسالة التوحيد ص ٤٥ ، وكل ذلك غير معقول.

أولا : ان الاشاعرة ينكرون الوجود الذهني للاشياء ، والصور إنما هي الوجود الذهني للكلام اللفظي .

ثانياً : ان الكلام النفسي ، الذي يذهب اليه الاشاعرة لا يخلو ، اما ان يكون موجوداً ذهنياً ، أو خارجياً : إذ لا ثالث لذلك ، وهم لا يقولون بالوجود الذهني للاشياء ، والوجود الخارجي يستلزم ان يكون مدلول الكلام اللفظي ، سواء كان من الاعراض ، كالبياض والسواد ، وما إلى ذلك ، أو من الجواهر ، كالاجسام — قائماً بذات الله ، وقديماً ، وذلك بديهي البطلان .

٦ — وتوهم انه قد يوجد قسم ثالث هو الثبوت ، وهو غير الوجودي الذهني ، والخارجي ، فيمكن أن يقولوا بأن الكلام النفسي ثابت ، من الاعيان الثابتة ، وهي منفكة عن الوجودين الذهني ، والخارجي كما هو مذهبهم — مدفوع بأنه تحقق في الفلسفة انه لا ثبوت للاشياء ،

منفكة عن الوجودين ، الذهني ، والخارجي .

٧ ــ مضافاً إلىان قيام الثابتفي ذات الله كقيام الموجودالخارجي، أو الذهني في ذاته غير معقول .

٢ ــ انا لا نجــد في انفسنا شيئاً وراء العلم بمدلول الخــبر في الاخبار ، والارادة والكراهة في الأمر والنهي ، وغير التمني والترجي والاستفهام فيهــا يسمى بالكلام النفسي ، ولا ريب في ان تعقل الشيء فرع تصوره بداهة .

وقد اعترض على هذا الوجه ، بأنه يوجد وراء العلم ، في الاخبار نسبة أحد طرفيه إلى الآخر ، وهي قائمة بنفس المتكلم ، ومغايرة للعلم ، لأن المتكلم قد يخبر بما لا يعلمه ، ويوجد وراء الارادة في الأمر ــ الطلب ، وهو مغاير للارادة ، لأنه قد يأمر الآمر بما لا يريد ، كالمختبر لعبده هل يطيعه أو لا ، بل ربما يريد عــدم الفعل ، كالمعتذر من ضرب عبده لعصيانه ، وهكذا في النهي ، فإنه قد ينهى الرجل عما لا يكرهه ، بل يريده ؛ كما في صورتي الاختبار والاعتذار .

٨ ــ ولكنه يجاب على ذلك :

اولا : بأن الاشاعرة لم يعبروا عــن الكلام النفسي بشيء ، إلا في الامر ، إذ عبروا عنه بالطلب ، ولم يعبروا عنه في غيره بشيء ، وكل ما قالوه انه عبارة عن المعنى القائم في النفس .

ثانياً : ان الكلام النفسي ، إما صورة الكلام اللفظي ، كما عبر به بعض العلماء ، أو الشأن الإلاهي ، الذي هو صورة العلم ، الذي هو صورة المعلوم ، كما عبر به صاحب مجلة المنار ، والنسبة ليست كذلك .

ثالثاً : المنع ، من ان الاخبار يكون بلا علم مطلقاً ، وانما يكون بلا علم تصديقي ، والعلم اعم من التصور والتصديق في المقام ، وإلا لما كان فعلا اختياريا ، ففي الاخبار يوجد العلم بمعنى تصور مدلول الخبر ، وإن لم يكن فيه التصديق .

رابعا : لو سلم ذلك ، فان المراد بالقول انا لا نجد في أنفسنا شيئا وراء العلم ، انه ليس وراء أركان الجملة الخبرية، من الكلام اللفظي شيء غير العلم ، اما النسبة فهي أحد أركان الجملة الخبريه ، إذ هي ثبوت نسبة أحد الطرفين إلى الآخر ، فالنسبة أحد أركان الكلام اللفظي في الجملة الخبرية .

خامسا : ان الطلب ليس غير الارادة ، كما حقق ذلك في اصول الفقه ، بل هو نفسها مفهوما ومصداقا ، بمعنى اتحاد الارادة الانشائية ، مع الطلب الانشائي مفهوما ومصداقا، واتحاد الارادة الحقيقية ، مع الطلب الحقيقي كذلك ، ففي حال الاختبار ، والإعتذار في الأمر والنهي يكون هناك طلب انشائي ، وإرادة إنشائية ، ونهي انشائي ، وكراهة انشائية ، ولا ارادة حقيقية ، ولا كراهة كذلك .

٩ - وقد أجاب المحقق الشيخ عبد الرزاق اللاهيجي في الشوارق ص ١٥٨ ، اما عن الاخبار عما لا يعلم ، في صورتي الاختبار والاعتذار بوجهين :

١ - ان الاخبار صورة اخبار ، لا اخبار حقيقي .

٢ - ان المراد بالعلم بمدلول الخبر في الاخبار ، اعم من الاعتقاد ، واما عن صورتي الامر والنهي ، بأن الموجود صورتا الامر والنهي ، لا حقيقتهما، حيث لا طلب أصلا.

١٠ - ويعترض عليه ان الاخبار ، في صورتي الاختبار والاعتذار اخبار حقيقي ، وإن لم يكن هناك تصديق بثبوت النسبة ، ففي صورة الاخبار كذبا ، يوجد اخبار حقيقية ، مع علم المخبر بعدم ثبوت النسبة ، ومع ذلك فهو اخبار حقيقة ، كما انه في الامر والنهي ، اختباراً ، او اعتذاراً يوجد طلب إنشائي في الامر ، وارادة إنشائية فيه، وكذلك في النهي يوجد طلب انشائي ، وكراهة إنشائية ، لا صورتا الامر والنهي ، فقوله لا يوجد طلب اصلا غير صحيح ، بل لا طلب حقيقي وان كان طلب انشائي ، وإلا لما حصلت المخالفة ، لو عصى العبد ذلك .

٣ - من الادلة على بطلان الكلام النفسي ، انه لو سلم تصوره ، فانه لا دليل يدل عليه ، وأدلتهم على ذلك باطلة ، كما سيأتي :

٤ — قوله تعالى « وإن أحد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله »[١]. إذ يدل ذلك على ان الكلام اللفظي في القرآن هو كلام الله ، والاصل في الاستعمال الحقيقة لا المجاز .

٥ — ما ورد عن النبي (ص) انه قال « ان هذا القرآن المسموع هو كلام الله » وادعي تواتر هذا الحديث .

سبب ذهاب الأشاعرة إلى الكلام النفسي وادلتهم على ذلك :

١١ — ان السبب الذي حدا بالاشاعرة الى القول بالكلام النفسي ، انه تواتر عن جميع الانبياء ان الله متكلم ، وان المتكلم من قام به الكلام ، قياما حلوليا ، كقيام البياض ، بالابيض ، وان الكلام بمعناه الحقيقي اصوات وحروف ، مترتبة متعاقبة ، دالة على معنى — هو حادث ، لا يصح قيامه بالقديم ، لئلا يلزم قيام الحادث بالقديم ، فذهبوا الى ان وراء الكلام اللفظي ، كلاما نفسيا مدلولا للكلام اللفظي ، هو صفة لله ، وقديم قائم ، بقديم وقالوا انه المعنى الحقيقي للكلام ، واستدلوا على ذلك بوجوه :

١ — انه لو كان الله متكلما بكلام لفظي ، للزم قيامه به قيامـــا حلوليا ، كقيام البياض بالابيض ، اذ ليس المتكلم إلا من قام به الكلام ، لا من أوجده في جسم آخر ، فان موجد الحركة في جسم آخر ، لا يقال له متحرك ، والكلام بمعنـاه اللغوي لا يصح قيامه به لحدوثه ، وإلا لزم قيام الحادث بالقديم ، وهو غير جائز ؛ فلا بد من كلام نفسي يكون صفة له ، وهو قديم :

٢ — بيت الشاعر الاخطل :

ان الكلام لفي الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلا

٣ — انا نجد في انفسنا ، حال الاخبار والاستخبار ، والامر والنهي ، وما إلى ذلك معاني يعبر عنها بهذه الالفاظ ، وهذه المعاني هي الكلام النفسي . الذي يدل عليه الكلام اللفظي ، وهو قديم يصح اتصافه به .

---

(١) آية ٧ التوبة

١٢ ــ قال الفيومي في المصباح المنير ص ٨٧ « والكلام في اصل اللغة عبارة عـــن اصوات متتابعة لمعنى مفهوم ، وفي اصطلاح النحاة هو اسم لما تركب مـــن مسند ومسند اليه ، ولا يكون إلا مفيداً عندهم ، إلى ان قال ــ قال الآمدي وجماعة ، وليس المراد من اطـــلاق لفظ الكلام ، إلا المعنى القائم في النفس ، وهو ما يجده الانسان في نفسه ، إذا أمر غيره ، أو نهاه أو أخبره ، أو استخبر منه ، وهذه المعاني هي التي يدل عليها بالعبارات ، وينبه عليها بالاشارات ، لقوله ان الكلام لفي الفؤاد البيت ، ومن جعله حقيقة في اللسان فاطلاق اصطلاحي ، ولا مشاحة في الاصطلاح » .

٤ ــ قول القائل في نفسي كلام ، ورويَ عن عمر (رض) يوم السقيفة أنه قال زورت في نفسي كلاما ، فلما صعد ابو بكر (رض) المنبر تكلم بما زورته في نفسي ، ومعنى ذلك انه هيأ في نفسه كلاما ، فأطلق الكلام على ما في نفسه .

٥ ــ قوله تعالى « يقولون في انفسهم لولا يعذبنا الله بما نقول » (١) .

١٣ ــ ويعترض على الوجه الاول بوجهين :

١ ــ انه لا يلزم من وصفه تعالى ، بأنه متكلم ، ان يقوم الكلام به قياما حلوليا ، كقيام البياض بالابيض ، وانما يلزم أن يكون متصفا به ، بنحو من انحاء الاتصاف ، من صدور كالضارب بالضرب ، والخالق بالخلق ، والرازق بالرزق ، أو بنحو الوقوع عليه ، كالمضروب بالضرب ، او بنحو الحلول فيه ، كالابيض بالبياض ، او بنحو الملكة كالمجتهد بالاجتهاد ، أو بنحو الامتهان كاللابن والتـــامر لبائعها ، او بنحو الاعتبار كالفوقية والتحتية ، او بنحو الاتحاد وجوداً ، كاتصاف الله بصفاته على الصحيح ، وهنا اتصافه تعالى بالكلام ، بنحو الصدور عنه ، كاتصافه بالخالق والرازق ، وعـــدم اطلاع اهل العرف على تعدد انحاء الاتصاف لا ينفي ذلك ، فان نظرهم يعتبر في تشخيص المفـاهيم ، لا المصاديق ، كما حقق في اصول الفقه .

١٤ ــ اما استدلالهم ، بأنه لا يسمى موجد الحركة في جسم آخر متحركا ، فانه غير صحيح ، لأن اتصاف الله تعالى بالتكلم ليس من قبيل المتحرك ، بل مـــن قبيل الخالق

---

(١) آية ٨ المجادلة

والرازق ، لكون الاتصاف به بنحو الصدور عنه ، لا القيام به كالمتحرك ، كما ذكر .

٢ ــ ان كون الكلام اللفظي من الحوادث لا يمنع من اتصاف الله تعالى به مطلقا ، وانما يمنع ، اذا كان اتصافه به بنحو الحلول ، لا بنحو الصدور عنه ، كما في مثل الرزاق والخالق ، وما إلى ذلك من صفات الفعل ، فلا مانع من اتصافه به .

١٥ ــ وقد اعترض عليه الشيخ « عبد الرزاق اللاهيجي » في شرح التجريد ص ٢٨٢ بما نصه « ان المتكلم من قام به الكلام ، بمعنى التكلم وهو القدرة على ايجاد الكلام ، بمعنى ما به التكلم ، وهو ما يلقيه المتكلم الى غيره لإظهار ما في ضميره ، من الالفاظ الدالة على المعاني بحسب الوضع ، وليس المتكلم من قام به الكلام بمعنى ما به التكلم ، وإلا لزم كون الهواء متكلما ، لكون الالفاظ قائمة به ، وحينئذ يكون الامر في صيغة الفاعل هنا ، وفي صفة المتحرك امثال ذلك ، وعلى سبيل واحد » .

١٦ ــ ويعترض عليه بأن الكلام والتكلم لغة وعرفا ، بمعنى موجد الكلام ، بمعنى ما يتكلم به ، ودعوى ان المتكلم من قام به التكلم ، بمعنى القدرة على ايجاد الكلام ، بمعنى ما به التكلم لا دليل عليها .

١٧ ــ ويعترض على الوجه الثاني بوجوه :

١ ــ انه لا دليل على حجية هذا البيت من الشعر ، حتى يحتج به لذلك في قبالة المنكرين له ، اذ هو قول شاعر لا نبي ، ولا وصي نبي .

٢ ــ انه لا دلالة فيه على مدعاهم ، انه امر مغاير للعلم في الاخبار ، والارادة في الامر ، والكراهة في النهي ، لكون هذه الامور ، وما الى ذلك ، كالتمني والترجي ، والاستفهام ايضا في النفس ، اذ كل كلام يدل بالالتزام على معنى قائم في النفس ، من العلم في الاخبار والاستخبار ، والتمني والترجي ، والاستفهام في تلك الصيغ ، والارادة في الاوامر ، والكراهة في النواهي الى غير ذلك ، ومن المحتمل ان يكون مراد الشاعر ذلك ، فلا يدل على المدعي .

١٨ ــ وتوهم ان ذلك خلاف الظاهر ، فلا يصار اليه ، مدفوع بأن مخالفة الظاهر لازمة

على كل حال ، اذ اطلاق الكلام على المعنى النفسي من مخترعات الاشاعرة ، ولا اطلاع لأهل العرف عليه .

١٩ — قال الشيخ عبد الرازق اللاهيجي في الشوارق ص ٢٨٢ « وانما العجب انه من أين عرفوا ان مراد الشاعر مما في الفؤاد ، غير الامور المذكورة التي يسمونها كلاماً نفسياً ، مع اني لا اظن ان قائلا يجد في نفسه هذا الأمر المحال ، ونعم ما قال المصنف في نقد المحصّل ، فقد صارت مسألة قدم الكلام ، إلى أن قام العلماء فيها ، وقعدوا ، وضرب الخلفاء الأكابر لأجلها بالسوط ، بل بالسيف — مبنية على هذا البيت الذي قاله الأخطل ، والاعجب تكفيرهم من يأبى القول بهذا الأمر المحال » .

٣ — ان البيت لا يدل على ان اطلاق الكلام على الكلام النفسي اطلاق حقيقي ، كما هو المدعى ، لاحتمال ان الشاعر قال ذلك اعتقاداً منه ان الكلام هو الكلام النفسي تقليداً ، أو انه على نحو من التجوز ، من باب اطلاق اسم الدال على المدلول ، لأن المقصود الأصلي من الكلام ، هو الدلالة على ما في النفس ، من المعاني ، فكأنه هو الكلام تجوزاً .

وعلى الوجه الثالث منع أن يكون في النفس وراء العلم في الإخبار والاستخبار ، والإرادة والكراهة ، في الأمر والنهي ، وما إلى ذلك شيء يسمى بالكلام النفسي ، يكون هو الكلام حقيقة .

٢٠ — وعلى الوجه الرابع والخامس بوجوه :

١ — انه من المحتمل ان معنى في نفسي كلاماً ، وزورت في نفسي كلاماً ، ويقولون في أنفسهم ، بمعنى صورت في نفسي كلاماً ، لو قلته لكان هذا الكلام ، ومع هذا الاحتمال يبطل الإستدلال .

٢ — انه لا يدل على مدعاهم ، انه غير العلم ، والارادة ، والكراهة ، وما إلى ذلك .

٣ — انه لا يدل على انه معنى حقيقي للفظ الكلام ، كما هو المدعى .

٤ — انه فسر قوله تعالى « ويقولون في أنفسهم » بأنه يقول بعضهم لبعض ، ومع

احتمال ذلك ، فلا يدل على الكلام النفسي .

ما يعترض به على مذهب ابي الحسن الأشعري واتباعه :

٢١ ــ ان مذهب الشيخ « ابي الحسن الأشعري » وأتباعــه ، من جمهور أهل السنة وغيرهم ، كما فهمه أتباعه من المتكلمين وغيرهم ، ان الكلام حقيقة في الكلام النفسي، ومجاز في الكلام اللفظي ، ان هذا المذهب يعترض عليه بأمور .

١ ــ انا لا نجد في اطلاق الكلام على اللفظي مسامحة ، ولا لحاظ علاقة ، وذلك يدل على ان الكلام اللفظي ليس معنى مجازياً .

٢ ــ انه يصح سلب الكلام عن المعنى النفسي عرفاً ، وذلك دليل على انــه معنى مجازي للفظ الكلام .

٤ ــ انه ينبغي ان لا يكفر من أنكر كلامية شيء من القرآن حقيقة ، مع انه علم بالضرورة من الدين ، انه كلام الله حقيقة .

وتوهم ان المعلوم بالضرورة من الدين إنما هو كلام الله ، اما انه كلام حقيقي ، فلم يعلم ذلك بالضرورة ــ مدفوع بأن المعلوم بالضرورة من الدين ، انه كلام الله حقيقة ، لا الأعم منه ومن المجاز .

٢٢ ــ وتوهم الفاضل القوشجي في شرح «التجريد» ص ٤٣١ ــ انه انما يكفر من أنكر أن القرآن كلام الله، إذا اعتقد انه ليس كلام الله ، بل من مخترعات البشر ، أما لو اعتقد انه ليس كلامه ، بمعنى انه ليس صفة قائمة بذاته ، بل هو دال على ما هو صفة حقيقة ، وهو من مبتدعات الله ، ومخترعاته ، بأن أوجده على لسان الملك ، وفي لسان النبي ، او احد نقوش دالة عليه في اللوح المحفوظ ، فليس من الكفر في شيء ، بل هو مذهب الاشاعرة ، فلا ينبغي أن يتوهم كونه كفراً ــ مدفوع أيضاً بأن المعلوم بالضرورة من الدين ، ان القرآن كلام الله حقيقة ، فمن انكره يكفر ، وإن لم يعتقد انه كلام البشر .

٥ ــ ان المتبادر من الكلام هو الكلام اللفظي ، وذلك علامة المجاز في الكلام النفسي .

٦ ــ انه يلزم ان لا يكون التحدي ، والمعارضة ــ لكلام الله الحقيقي ، وذلك مخالف

للضرورة من الدين .

٧ ــ أنه يلزم ان لا يكون المقروء ، والمحفوظ ــ كلام الله حقيقة ، وذلك مخالف للضرورة من الدين ، إلى غير ذلك من الاعتراضات الكثيرة ، التي لا تخفى على الجاهل ، فضلا عن العالم .

وقد فسر صاحب المواقف كلام « الشيخ الاشعري » ، حسبما ذكره « القوشجي » في شرح التجريد ص ٤٢٠ بما ملخصه : ان الشيخ قال ان الكلام حقيقة هو المعنى النفسي ، ولفظ المعنى له اطلاقان ، الاول مدلول اللفظ ، والثاني الامر القائم بالغير ، ومراد الشيخ بالمعنى النفسي ، الاطلاق الثاني ، وذلك يشمل الكلام اللفظي ، ويكون المعنى النفسي شاملا للفظ المعنى ، وهو قائم بذات الله تعالى ، وهو مكتوب في المصاحف ، مقروء بالألسن ، محفوظ في الصدور ، وهو غير الكتابة ، والقراءة ، والحفظ الحادثة ، وترتب الحروف ، وتعاقبها انما هو في التلفظ ، فهو حادث ، والملفوظ قديم ، فالأدلة الدالة على حدوثه يجب حملها على التلفظ ، لا الملفوظ جمعاً بين الأدلة .

٢٣ ــ ويعترض عليه :

أولا : ان التفرقة بين التلفظ والملفوظ ، والترتب والحدوث ، في الاول ، دون الثاني مع اتحاد حقيقتهما تفرقة لادليل عليها ، ولذا قال « القوشجي » في ص ٢٤١ ، وما ذكره أي صاحب المواقف من ترتب الحروف ، انما هو في التلفظ دون الملفوظ ، فالتلفظ حادث دون الملفوظ ، فذلك أمر خارج عن طور العقل .

ثانياً : انه تفسير مخالف لظاهر كلام الشيخ ، إذ يفهم من حصره الكلام في المعنى النفسي انه حقيقة فيه ، ومجاز في اللفظي ، ولذا فهم جميع المتكلمين من كلامه ذلك .

ومن الغريب ما رأيته في « قواعد العقائد للغزالي[1] » ص ٧٤ و ٧٥ حيث قال ما نصه : « الاصل السادس انه سبحانه متكلم بكلام ، وهو وصف قائم بذاته ليس بصوت ، ولا حرف ، بل لا يشبه كلامه كلام غيره ، كما لا يشبه وجوده وجود غيره ، والكلام الحقيقي كلام النفس ، وانما الاصوات قطعت حروفاً بالدلالات ، كما يدل عليها تارة بالحركات والاشارات وكيف التبس هذا على طائفة من الاغبياء ؟ ، ولم يلتبس على جهلة الشعراء ،

---

(١) هو ابو حامد حجة الاسلام محمد الغزالي المتوفى سنة ٥٠٥ هـ

حيث قال قائلهم « إن الكلام لفي الفؤاد » البيت إلى أن قـال ، ومن استبعد ان يسمع موسى علـيه السلام كلاماً ، ليس بصوت ولا حرف ، فليستنكر أن يرى في الآخرة موجوداً ليس بجسم ، ولا لون ، ولا قـدر وكمية ، وهو الى الآن لم ير غيره ، فليعقل في حاسة السمع ما عقله في حاسة البصر ، وإن عقل ان يكون له علم واحد هو عـلم بجميع الموجودات ، فليعقل صفة واحدة للذات ، هو كلام بجميع ما دل عليه بالعبارات ، وإن عقل كون السموات السبع ، وكون الجنة والنار مكتوبة في ورقة صغيرة ، ومحفوظة في مقدار ذرة من القلب ، وان كل ذلك مرئي في مقدار عدسة من الحدقة ، من غير ان تحل ذات السموات ، والارض والجنة والنار في الحدقة ، والقلب والورقة ، فليعقل كون الكلام مقروءاً بالألسنة ، محفوظاً في القلوب ، مكتوباً في المصاحف من غير حلول ذات الكلام فيها ، إذ لو حلت بكتاب الله ذات الكلام في الورق ، لحل ذات الله تعـالى في كتابة اسمه في الورق ، وحلت ذات النار بكتابة اسمها في الورق، ولا حترق .

٢٤ — ويعترض عليه بوجوه :

١ — ان رؤية موجود في الآخرة ليس بجسم ، ولا لون ، ولا قدر ، ولا كمية محال ، كما ثبت آنفاً ، والله لا يرى في الآخرة، كما ان سماع كلام بلا صوت ، ولا حروف كذلك، وهذا منه مبني على ان كل موجود قابل للرؤية وللسماع ، بلا واسطة حاسة بصر ، ولا سمع ، بنحو المعجزة ، وخرق العادة ، وذلك غير صحيح .

٢ — ان قياس الكلام على العلم بجميع الموجودات ،قياس مع الفارق ، فان التكلم لا يكون بالإشراق ، وانما يكون بالألفاظ ، التي هي حروف دالة على معنى .

٣ — ان عقل كون السموات السبع ، وكون الجنة والنار مكتوبة في ورقة ، محفوظة في مقدار ذرة من القلب ، وان كل ذلك مرئي في مقدار عدسة من الحدقـة ، والقلب والورقة ، لا يوجب عقل كون الكلام مقروءاً بالألسنة ، محفوظاً في القلوب ، مكتوبا في المصاحف من غير حلول ذات الكلام فيها ، فان ذلك قياس مع الفـارق ، لأن المقروء لا يكون إلا كلاماً ، والمكتوب لا يكون إلا ذلك ، لا عين الشيء بخلاف المرئي والمحفوظ، فان القائم في القلب والعين صورهما ، لا عينها .

٢٥ ــ اما قوله اذ لو حلت بكتاب الله ذات الكلام في الورق ، لحل ذات الله تعالى بكتابة اسمه في الورق ، وحلت ذات النار بكتابة اسمها في الورق ولاحترق ، فانه كلام يضحك الثكلى ، إذ أي ملازمة بين حلول ذات الكلام في الورق ، وحلول ذات الله تعالى بكتابة اسمه في الورق ، وحلول ذات النار بكتابة اسمها في الورق ، ولا حترق الورق ، فان ذات الكلام حقيقة الاصوات والحروف ، فـذات الكلام تحل في الورق ، ولكن ذات الله ليست عين لفظ اسمه ، حتى إذا حل في الورق، حل هو في الورق ، وكذا ذات النار ليست عين لفظها ، حتى تحل بكتابة اسمها في الورق ويحترق .

٤ ــ مضافاً الى انه يرد عليه جميع ما يرد ، على ان الكلام حقيقة في النفسي مجاز في اللفظي ، التي ذكرت آنفاً .

ادلة اثبات صفة التكلم لله بالمعنى الصحيح:

٢٦ ــ لقد ذكرت آنفاً ان لله تعالى صفة التكلم ، بالمعنى الذي ذهب اليه ، جمهور الشيعة الامامية ، والدليل على ذلك امور :

١ ــ انه تواتر عــن جميع الانبياء ، انه تعالى متكلم ، والعقل لا يجوّز ان يكون كلامه بلسان وشفتين ، لان ذلك من عوارض الجسم ، فلا بد أن يكون كلامه على خلاف كلامنا ، وليس ذلك إلا بمعنى إيجاد الكلام .

٢ ــ ان قدرته تعالى عامة لجميع الممكنات ، كما ثبت آنفاً ، والكلام من جملتها ، فيكون قادراً على ايجاده ، ويتصف به .

٣ ــ ان صفة التكلم من صفات الكمال ، وفقدها صفة نقص ، والله سبحانه منزه عن النقص فلا بد من كونه متكلما .

٤ ــ انه ثبت آنفاً ، انه تعالى كامل فوق كل كمال ، فلو لم يكن متكلما ، لم يكن كاملا فوق كل كمال ، وذلك يستلزم حاجته الى ما نقص منه ، ويخرج عن كونه واجباً ، وكل ذلك مخالف لمبدأ الهوية ، ومن ذلك يعلم انه صادق في كلامه ، فان الكذب قبيح ،

والقبح لا يجوز عليه ، حتى عند الاشعري المنكر للحسن والقبح العقليين .

مضافاً إلى ان الله حكيم ، والكذب ينافي الحكمة ، لانه يوجب عدم الوثوق بكل ما يخبر به ، من شؤون الدنيا والآخرة .

قدم كلامه وحدوثه :

٢٧ ـ لقد اختلف المسلمون في قدم كلامه تعالى وحدوثه ، كما اختلفوا في معنى كلامه ، فذهب الاشاعرة ، ومن تبعهم من جمهور أهل السنة وغيرهم ، والحنابلة من المشبهة الى قدمه ، وحكموا بكفر من قال بحدوثه ، فقد نقل عن ابي حنيفة ، وتلميذه ابي يوسف ، انهما بعد مباحثة دامت ستة اشهر او سنة ، أفتيا بكفر من قال بحدوث القرآن ، ولقد غالى بعض الحنابلة ، فقال بقدم جلد المصحف ، وغلافه ، وحبره ، وذهب الكرامية والمعتزلة ، والإمامية ـ إلا من شذ منهم ، والمرجئة ـ إلا من شذ عنها ، وجماعة من اصحاب الحديث وأكثر الزيدية ، والخوارج إلى حدوثه ، وهذا هو الصحيح ، والدليل على ذلك امور :

١ ـ نص القرآن على ذلك ، وهو قوله تعالى « ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث إلا استمعوه وهم يلعبون » (١) ، والذكر هو القرآن ، بدليل قوله تعالى « وانه لذكر لك ولقومك » (٢) .

٢ ـ انه علم بالضرورة من دين محمد (ص) حتى عند العوام والصبيان ، ان القرآن هو هذا الكلام المؤلف ، المنتظم من الحروف المسموعة ، المبتدأ بالبسلمة ، والمختتم بالناس ، وعليه إجماع السلف ، واكثر الخلف .

٣ ـ ان ما اشتهر وثبت بالنص والاجماع ، من خواص القرآن ، انما يصدق على هذا المؤلف الحادث ، لا المعنى القديم ، وتلك الخواص كونه ذكراً ، لقوله تعالى « وهذا ذكر مبارك » (٣) ، وقوله تعالى « وانه لذكر لك ولقومك » وكونه عربياً لقوله تعالى

---

(١) آية ٢ الانبياء (٢) آية ٤٤ الزخرف

(٣) آية ٥٠ الانبياء

« إنا أنزلناه قرآناً عربيا » (١) ، وكونه تنزيلا على الناس ، وكونه مسموعا ومكتوبا ، الى غير ذلك .

٤ — ان حقيقة الكلام . كما ذكر آنفا هو المؤلف من اصوات وحروف متتابعة ، يوجد اللاحق بعد السابق ، وكلام الله كذلك ، وكل مؤلف من اصوات وحروف كذلك ، فهو حادث ، فكلام الله حادث .

٥ — ان في القرآن اخبارات بنحو المضي ، نحو قوله تعالى « لقد أرسلنا نوحا إلى قومه » (٢) . ونحو قوله تعالى « إنا لما طغى الماء حملناكم في الجارية » (٣) ، الى غير ذلك من الآيات ، فلو كان كلامه قديما لكان أزليا ، والازل لا ماضي فيه ، ولا حال ، ولا استقبال ، فيلزم الكذب في اخباره تعالى ، تعالى الله عن ذلك .

٦ — ان كلامه تعالى يشتمل على اوامر ، ونواهي ، واخبار ، واستخبار ، ونداء ، وغير ذلك ، فلو كان قديما للزم الامر بلا مأمور ، والنهي بلا منهي ، والاخبار بلا سامع ، والاستخبار والنداء بلا مخاطب ، وذلك عبث لا يجوز عليه تعالى .

٧ — انه لو كان كلامه قديما أزليا لامتنع عدمه ، لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه بالضرورة ، وذلك يستلزم استمرار التكليف في الآخرة ، وذلك عبث لا يجوز عليه تعالى .

٨ — لو كان كلامه قديما أزليا لاستمر ازلا وابداً ، فلم يختص كلامه في محل دون محل ، ويلزم من ذلك ان لا تختص مكالمته لموسى في الطور ، في زمن دون آخر ، وذلك باطل بالاتفاق .

٢٨ — وقد اعترض الفاضل « القوشجي » على الامور المذكورة في شرح التجريد ص ٤١٩ ، اما على الدليلين الثاني والثالث فبأنه لا نزاع في ان لفظ الكلام يطلق بالاشتراك اللفظي على المعنى النفسي ، وعلى المؤلف من الاصوات والحروف الحادث ، واليه ترجع الخواص ، وهو المتعارف عند العامة ، والقراء والاصوليين ، والفقهاء ، واطلاق هذه الخواص على

---

(١) آية ٢ يوسف (٢) آية ٥٨ الاعراف
(٣) آية ١١ الحاقة

اللفظي ليس بمجرد انه دال على كلامه القديم ، حتى لو كان مخترع هذه الالفاظ غير الله تعالى ، لكان هذا الاطلاق بحاله ، بل لان له اختصاصا آخر به تعالى ، وهو انه اخترعه ؛ بأن اوجد اولا الاشكال في اللوح المحفوظ ، لقوله تعالى « بل هو قرآن مجيد في لوح محفوظ » والاصوات في لسان الملك ، لقوله تعالى « انه لقول رسول كريم » .

وأما على الخامس فبمنع اتصاف الكلام بالماضي والحال والاستقبال في الازل ، وانما يتصف بها فيما لا يزال ، باعتبار التعلقات وحدوث الازمنة والاوقات، وبمثل ذلك اعترض على السادس من انه ليس في الازل اخبار ولا امر ولا نهي ، وما الى ذلك ، واما على السابع والثامن فبأن كلامه تعالى ، وإن كان قديما أزليا لكن تعلقاته بالاشياء حادثة بارادة من الله ، فيتعلق الامر بصلاة زيد بعد بلوغه ، وينقطع عند موته ، ويتعلق الكلام مع موسى في الطور ، وانما يكون ذلك فيما لا يزال ، باعتبار التعلقات والاشخاص وحدوث الازمنة والاوقات .

ثم قال وبهذا يخرج الجواب على وجه آخر ، وهو ان القديم تستوي نسبته إلى جميع ما يصح تعلقه به ، كما في العلم فيتعلق الامر والنهي بكل فعل ،حتى يكون به المأمور منهيا عنه ، وبالعكس ، واللازم باطل قطعا ، لأن ذلك اجتماع الضدين وهو محال ، وهذا الوجه منهم إلزامي للاشاعرة حيث لا يقولون بالحسن والقبح العقليين ، ليمنعوا صحة تعلق الامر بما يتعلق به النهي .

٢٩ ــ ويعترض عليه :

أولا : بأن الكلام حقيقة في الكلام اللفظي ، دون المعنى النفسي ، كما ثبت آنفا ، فالاشتراك اللفظي بينهما ممنوع .

ثانيا : انه لا يعقل قديم تكون تعلقاته حادثة ، إذ إن التعلقات هي ارتباط للقديم بالحادث ، فلا يعقل أن تكون حادثة ، مع قدم احد طرفيها ، فالجواب بذلك غير صحيح .

استدلال الاشاعرة على قدم كلام الله :

٣٠ – لقد استدل الاشاعرة على قدم كلام الله بأمرين :

١ – انه ثبت ان الله متكلم بالضرورة من الدين ، ومعنى ذلك قيام كلامه به ، فلو كان كلامه أصواتا وحروفاً حادثين للزم قيام الحادث بالقديم ، وذلك باطل ، كما ثبت آنفاً ، ولذا ذهبوا الى الكلام النفسي ، وهو قديم لديهم .

٢ – انه لو لم يكن قديماً لكان الله غير متكلم في الأزل ، ويلزم من ذلك أن يكون ناقصاً ، ثم صار كاملا فيما بعد ، وذلك باطل ، فلا بد من كون كلامه قديماً .

٣١ – ويعترض على الأمر الاول بوجهين :

١ – ان كونه تعالى متكلما لا يستلزم قيام كلامه به ، إذا كان بمعنى إيجاد الكلام كما ذكر آنفاً .

٢ – انه كما ان قيام الحادث بالقديم باطل ، فكذلك قيام القديم بالقديم ، إذ يلزم منه تعدد القدماء ، والحال لا قديم إلا الله .

٣٢ – ويعترض على الامر الثاني ، بمنع الملازمة لو كان معنى كونه متكلما انه موجد الكلام ، بمعنى الاصوات والحروف ، كما هو الصحيح ، فانه من فعله ، وهو مختار فيه ، فله أن يوجده في الازل ، وله أن لا يوجده فيه ، وعدم إيجاده بالاختيار لفعله لا يعد نقصاً ، نعم انما يكون نقصاً لو كان ذلك لعدم قدرته عليه في الازل ، وليس كذلك ، فان قدرته ازلية ، وعامة لكل شيء .

٣٣ – ومجمل القول انه تعالى متكلم بمعنى موجد الكلام وان كلامه سواء كان بمعناه المصدري او اسما لنفس الاصوات المشتملة على حروف دالة على معنى – من صفات الفعل كالخالق والرازق من صفاته ، وما إلى ذلك ، وهو حادث ، والقول بقدمه مع قيامه بذات الله قياما حلولياً ، قول بتعدد القدماء ، وهو باطل ، فاذا كان القول بحدوثه يوجب الكفر كما ذهب إلى ذلك « أبو حنيفة وتلميذه أبو يوسف » ، فالقول بقدمه أولى بايجابه الكفر ، لأنــه قول بتعدد

القدماء ، وذلك يوجب الكفر باجماع المسلمين ، فلماذا يكفر القائل بخلق القرآن وحدوثه ، ولا يكفر من قال بقدمه مع استلزامه تعدد القدماء ؟ .

حكمته في فعله :

١ ــ لقد اتفق المسلمون على ان الله حكيم في فعله ، ومن معاني الحكمة في اللغة ما يرجع إلى فعل ما فيه فائدة عامة ، أو خاصة ، في قبالة العبث الذي هو فعل ما لا فائدة فيه ، كما ذكر أهل اللغة .

٢ ــ والدليل على ذلك امور :

١ ــ نص القرآن ، قال تعالى « وما خلقنا السماء والأرض وما بينهما لا عبين » [١] ، وقال تعا « وما خلقت الجن والانس إلا ليعبدون » [٢] .

٢ ــ انه لو لم يكن لفعله فائدة ، لكان فعله عبثاً ، والله تعالى منزه عن العبث ، لأنه قبيح ، ولان فعله اما لحاجة اليه ، لجلب نفع ، او دفع ضرر ، أو لجهل بقبحه ، وكل ذلك محال عليه تعالى .

٣ ــ ان الله تعالى ، كما ثبت آنفاً كامل فوق كل كمال ، فلو لم يتصف بالحكمة ، لأمكن من هو اكمل منه ، وهو من له الحكمة ، والمفروض انه كامل فوق كل كمال ، فيلزم ان لا يكون الكامل فوق كل كمال ، كاملا فوق كل كمال ، وذلك مخالف لمبدأ الهوية .

٤ ــ انه لو لم يتصف بالحكمة لاتصف بفقدها أو بضدها العبث ، وفقد الحكمة والعبث نقص لا يجوزان عليه تعالى .

٣ ــ أما الاعتراض بأنه لو كان لفعله فائدة ، لكان غرضاً له ، بمعنى الغاية الداعية إلى الفعل ، والغاية هي سبب لفاعلية الفاعل ، ويلزم من ذلك أن يكون مستكملا بها ، وذلك يستلزم حاجته اليها ، والحاجة تنافي وجوب وجوده ، لأنها من لوازم الامكان ، ولذاذهب

«١» آية ١٦ الانبياء   «٢» ٥٦ الذاريات

الاشاعرة إلى ان افعال الله لا تعلل بالاغراض . فقد اجيب عنه بوجوه :

١ ــ ما أجاب به الشيعة الامامية من ان الغرض غير الغاية ، التي هي سبب لفاعلية الفاعل ، وليست الغاية مرادفة للغرض ، فان الغرض هو الحكمة التي يشتمل عليها الفعل ، وليست سبباً داعياً اليه ، بخلاف الغاية التي هي السبب الداعي إلى الفعل تصوراً ، والمسببة عنه خارجاً ، كغاية الحصول على الماء في حفر البئر ، خلافاً للفلاسفة ، والاشاعرة الذين يقولون بترادف الغاية مع الغرض ، ولذا يقولون بأن أفعال الله معللة بالاغراض بهذا المعنى والغاية من فعل الله ذاته ، بمعنى ان سبب فاعليته للفعل ذاته ، لا الغاية بالمعنى المصطلح فذاته كالغاية ، وإن لم تكن كذلك حقيقة ، لأنها ما يترتب على الفعل ، وذاته تعالى ليست كذلك .

٢ ــ ما أجابوا به أيضاً ، من أن الغرض من أفعال الله راجع إلى خلقه ، لا اليه تعالى ، وقد صرح بذلك « نصير الدين الطوسي » في «تجريد الكلام» ، وتلميذه « العلامة الحلي » في شرحه « كشف المراد » .

٤ ــ ويعترض على الوجه الاول بأن الغاية والغرض لغة ، وعرفاً بمعنى واحد وهما لفظان مترادفان ، فما يلزم من أحدهما يلزم من الآخر بلا امتياز .

٥ ــ ويعترض على الوجه الثاني : بأن الغرض ، وإن كان راجعاً إلى الخلق ، فإنه لو لم يكن وجوده أولى به تعالى من عدمه ، لا يوجده لأن ما يستوي وجوده وعدمه بالنظر إلى الفاعل ، أو كان وجوده مرجوحاً بالقياس اليه لا يكون داعياً اليه ، وإذا كان وجوده أولى به من عدمه ، واحتاج اليه يلزم استكماله به ونقصه بدونه .

٦ ــ ومجمل الاعتراض ان الغرض من فعل الله ــ سواء كان لله ، أو لخلقه فهو مستكمل به وناقص بدونه ، وذلك يستلزم حاجته اليه ، وخروجه عن كونه واجباً .

٣ ــ ما أجاب به الفلاسفة ، ومحصوله ان الغرض من فعل الله ذاته فذاته الفاعل ، والغاية والاغراض التي تترتب على افعاله يوجدها بواسطة ذاته ، فهي اغراض بالتبع لذاته ، بل هي بالمعنى الحرفي عين الربط والتبعية لذاته ، لأنه يحب ذاته ، ويحبها بواسطة حب

ذاته ، لان من احب شيئاً احب آثاره ، ولذا قالوا بأن الله فاعل بالعناية ، أعني العلم بالنظام الاحسن ، لا بالقصد ، لان القصد لا بد فيه من الشوق ، والشوق لا يكون إلا لمحتاج اليه ، وذلك لا يجوز عليه تعالى .

٧ — ويجمل الجواب ان الله تعالى يوجد الفعل ، ويوجد الغرض بداعي حبه لذاته ، فليس لفعله غرض مغاير لذاته ، حتى يلزم من ذلك الحاجة اليه ، ويلزم نقصه بدونه ، وخروجه عن كونه واجباً ، وهذا هو الصحيح في الجواب .

لطفه ووجوبه عليه :

١ — لا مراء في ان الله تعالى له صفة اللطف وهو في اللغة أتى لعدة معان ، ومن جملتها الرفق . قال تعالى « وهو اللطيف الخبير » [1] ، قال الشيخ الطريحي في مجمع البحرين ص ٤٢١ أي الرفيق بعباده الذي يوصلهم إلى ما ينتفعون به في الدارين ، والذي يهيء لهم ما ينتسبون اليه من المصالح ، من حيث لا يعلمون ، ولا يحتسبون .

٢ — وفي اصطلاح المتكلمين ما يقرب الى الطاعة ، ويبعد عن المعصية ، ولا حظ له في التمكين من الفعل الملطوف فيه ، ولا يبلغ حد الالجاء ، كجذب شخص من محل الدعارة إلى مجلس العلم ، واحترزوا بقولهم لا حظ له في التمكين ، من وقوع الفعل بواسطة الآلات ، فانها ليست بلطف ، وإن كانت تقرب من الطاعة ، وتبعد عن المعصية ، لأن لها دخلا في تمكين الفاعل من الفعل ، والتقيد بقولهم لا يبلغ حد الالجاء ، لمنافاة ذلك للتكليف ، الذي يشترط فيه الاختيار عقلا لا الجبر ، وإلا لبطل الثواب والعقاب ، كما ثبت آنفاً

٣ — ولقد اختلف المسلمون في وجوب اللطف على الله — عقلا ، بالمعنى المصطلح عليه عند المتكلمين ، فذهب المعتزلة ، والشيعة الامامية ، والزيدية الى وجوبه عليه ، وذهب الاشاعرة الى عدم وجوبه ، كما نسب الخلاف فيه إلى « بشر بن المعتمر » من قدماء المعتزلة ، وان نقل عنه انه رجع الى ذلك بعد مناظرة جرت بينه ، وبين بعض علماء المعتزلة ،

«١» آية ١٠٣ الانعام

واللطف بالمعنى المصطلح عند المتكلمين ، لدى القائلين به على اقسام ثلاثة .

١ — ان يكون اللطف فعل الله ، كخلق القدرة للعبد ، وإكمال عقله ، ونصب الادلة ، وتهيئة وسائل فعل الطاعة ،وترك المعصية له.

٢ — ان يكون اللطف فعل المكلف نفسه ، كفكره ، ونظره في ما يجب عليه ، ويوصل إلى تحصيله .

٣ — ان يكون اللطف فعل غيرهما من المكلفين ، كالنبي والامام وهو تبليغهما ماتحملاه من الدين ،والتصرف بما هو من وظيفتهما .

وقالوا يجب على الله ان يفعل اللطف في القسم الاول ، وأن يعلم المكلف به ويوجبه عليه ويعرفه إياه في القسم الثاني،وان يعلم المكلف ان الغير يفعل اللطف في الثالث ،وجميع ذلك لطف من الله تعالى .

٤ — والصحيح عدم وجوب اللطف عقلا على الله ، بالمعنى المصطلح لدى المتكلمين ، والدليل على ذلك ان العقل لا يستقل بوجوب اللطف على الله فيما كان اللطف منه بالمعنى المصطلح ، لدى المتكلمين ، إذ لو كان واجباً عليه تعالى ، لما تخلف ذلك في كثير من موارد اللطف منه تعالى ، كاللطف بالكافر ليؤمن ، وبالمساكين في اغنائهم ، والتوسعة عليهم ، وفي الداعين باستجابة الدعاء منهم ، وفي العاصين في تشديد البلاء عليهم ، وغير ذلك ، من الموارد ، كما لا يجب على أنبيائه ، واوصياء انبيائه ، من اجل ذلك .

٥ — ولقد استدل القائلون بوجوب اللطف على الله بوجوه .

١ — هو انه تعالى متصف بالجود ، ومقتضى ذلك ان لا يمنع المكلفين من صلاح ، ولا نفع ، واللطف صلاح لهم ، ونفع .

٢ — انه لو لم يفعل الله اللطف ، لكان ناقضاً لغرضه ، وذلك قبيح لا يجوز عليه ، مثلا لو دعا رجل احداً الى طعامه ، وعلم انه لا يقبل الدعوة مالم يستقبله،باستقبال خاص، فاوجب ذلك عليه ، وإلا كان ذلك مخلا بغرضه ، وهو قبيح ، وهذا الوجهان استدل بهما

الشيعة الامامية .

٥ — ما استدل به المعتزلة ، وهو انه لو لم يفعل الله تعالى اللطف ، وفعل خلافه لكان ظالما ، والظلم قبيح لا يجوز عليه .

٦ — ويعترض على الوجه الاول ، ان كونه تعالى جواداً لا يستلزم وجوب اللطف عليه — عقلا بوجه من وجوه اللزوم .

٧ — ويعترض على الثاني بالمنع من لزوم نقض الغرض القبيح على الله لو لم يفعل اللطف ، فان اللطف ليس سببا كافيا لحصول غرضه ، حتى يلزم من عدم فعله نقض الغرض ، نعم يلزم من ذلك عدم حفظ الغرض ، وحفظ غرض الله تعالى ليس بواجب عليه — عقلا ، نعم نقض الغرض قبيح لا يجوز عليه .

٨ — مضافا الى انه لو سلم ذلك ، فانما يجب اللطف عند القائلين به عند وجود مقتضيه ، ووجود شرطه وعدم مانع منه ، بالنسبة إلى فاعله وإلى قابله أي الملطوف فيه ، اذ لا يوجد ممكن بلا سبب كاف لوجوده ، وذلك يقتضي الاحاطة بالمصالح والمفاسد ، التي تشتمل عليها الافعال ، ومن أين لنا ذلك ؟ ، وإذن فليس لنا ما نعلم به وجوب اللطف على الله لو سلم وجوبه .

٩ — وعلى الثالث المنع من ان عدم فعل اللطف ، وفعل خلافه من الله ظلم منه ، إذ ربما يكون عدم فعله له ، لعدم مقتضيه ، او لعدم شرطه ، او لوجود مانع منه فلا يكون حينئذ من وضع الشيء في غير محله ، فلا يكون ظلما ، ومع هذا الاحتمال لا يبقى وجه لصحة الاستدلال ، وإذن فالصحيح عدم وجوب اللطف عليه تعالى .

توحيد الصفات مع الذات وبعضها مع بعض :

١ — لقد ذكرت آنفا ان التوحيد اقساما اربعة ، عند الشيعة الامامية ، منها توحيد الصفات ، بمعنى ان صفات الله عين ذاته ، ولقد اختلف المسلمون في ثبوت الصفات له ، ونفيها عنه ، فذهب المعتزلة الى نفي الصفات عنه ، واثبات آثارها له ، مثلا ليس له صفة

العلم عندهم ، ولكن له اثره وهو اتقان الفعل ، وليس له صفة القدرة ، ولكن له اثرها ، وهو ايجاد المقدور ، وهكذا ، وقد اثر عنهم قولهم « خذ الغايات واترك المبادىء » ، بمعنى ان كمال الذات بأثر الصفات ، لا بنفسها ، وخالفهم في ذلك جمهور المسلمين ، فقالوا بثبوتها له تعالى ، ولكنهم اختلفوا في قدمها وحدوثها ، وزيادتها ووحدتها مع ذاته تعالى، فذهب الاشاعرة من المسلمين الى ان صفاته تعالى قديمة ، وزائدة على ذاتـــه ، وذهب الكرامية منهم الى حدوثها ، وزيادتها على ذاته ، وذهب الشيعة الامامية إلى قدمـــها واتحادها مع ذاته ، وهذا هو الصحيح ، والمراد بالاتحاد هو اتحاد الصفات مـــع الذات وجوداً ، لا مفهوما ، وإلا لزم الترادف بين الفاظ الصفات كالعالم والقادر والمريد ، وما الى ذلك مع لفظ الذات ، وذلك دليل على عدم الترادف بينها، مثلا لا يفهم عرفا من عالم ما يفهم من لفظ الله، ولو كان بينها ترادف لكان مفهومها واحداً ، واذن فالمراد بالوحدة بين ذات الله وصفاته ، الوحدة في الوجود ، بمعنى ان وجود الله ، ووجود صفاته شيء واحـد لا تعدد فيه ، كوحدة الجنس ، كالحيوان مع الفصل ، كالناطق مثلا ، فانها وان اختلفا مفهوما ، فلا يفهم من الحيوان ما يفهم من الناطق ، لكن وجودهما واحد يتحققان في وجود الانسان ، كزيد وعمرو مثلا .

٢ – وذكر « الشيخ صدر الدين الشيرازي » في بعض بحوثه في كتابـه « الاسفار » « ان معنى عينية الصفات للذات عند محققي الحكماء هو عبارة عن كون وجوده تعالى في مرتبة ذاته ، مع قطع النظر عن انضمام معنى ، او اعتبار كيفية او حالة غيره ـــمصداقا لحمل مفهومات تلك الصفات ، لا بأن يكون في اتصافه بشيء منهـــا مفتقراً إلى عروض صفة ، كما في حمل الابيض على الجسم ، ولا الى معنى سلبي ، كحمل الاعمى على الانسان، او معنى نسبي كحمل الفوقية عـــلى السماء ، او تحقق الذات لصدورها عـــن الفاعل ، كما في حمل الذاتيات عـــلى الموضوع ، او تعلق بالجاعل ، كما في حمل الوجود عـــلى ماهيات الممكنات » ومراده بالذاتيات مقومات الموضوع كحمل الحيوان والناطق على الانسان .

محل الخلاف في وحدة الصفات مع الذات :

١ – ان محل الخلاف في وحدة صفات الله مع ذاته وجوداً ، هو الصفات الثبوتية ،

حقيقية كانت ، كالحياة والوجود ، وعلمه بذاته ، او ذات اضافة ، كعلم الله بغيره وقدرته ، وما الى ذلك من الصفات الاضافية ، دون الصفات الاضافية الحقيقية ، نحو الخالقية والرازقية والقادرية ، والصفات السلبية ، نحو ليس له شريك ، وليس بجسم ، وما الى ذلك ، والصفات الفعلية نحو الخالق والرازق ، لأن الاولى اعتبارية ، فلا تتحدمع الوجود الحقيقي ، اعني وجود الله والثانية سلبية ، والسلب لا يتحدمع الوجود ، والثالثة فعلية حادثة بحدوث الفعل ، لا تتحد مع القديم ، والصحيح من المذاهب هو مذهب الشيعة الامامية .

٢ – والدليل عليه من العقل ومن النقل ، اما من العقل فوجوه :

١ – انه لو لم تتحد صفات الله تعالى معه وجوداً ، وكانت زائدة عليه ، فلا يخلو الامر ، اما ان تكون مع ذلك قديمة ، كما هو مذهب الاشاعرة ، او تكون حادثة ، كما هو مذهب الكرامية ، وعلى الاول يلزم تعدد القدماء ، واعتقاد ذلك يوجب الكفر باجماع المسلمين ، فإنه لاقديم إلا الله ، وعلى الثاني يلزم قيام الحادث بالقديم ، وقد ثبت بطلانه آنفا .

٢ – انه لو كانت صفات الله غير متحدة معه – وجوداً يلزم احد امور باطلة ، اما تعدد الواجب ، او كون الشيء الواحد البسيط من جهة واحدة ، فاعلا وقابلا ، او افتقار الواجب الى غيره ، وجميع ذلك محال .

٣ – بيان الملازمة ان صفات الواجب ان لم تتحد معه وجوداً ، فاما ان تكون واجبة الوجود ، او تكون ممكنة الوجود ، فان كان الاول لزم الامر الاول ، واعتقاد تعدد الواجب يوجب الكفر اجماعا ، وان كان الثاني فكل ممكن يحتاج الى سبب كاف لوجوده ، فان كان السبب هو الله لزم الامر الثاني ، اي كون وجود الله البسيط فاعلا ، وسببا لوجود الصفات ، وقابلا له من جهة واحدة ، وهو بسيط من جميع الجهات ، وان كان السبب غيره لزم افتقار الله في صفاته الى سبب ، ويلزم من ذلك امكانه ، وخروجه عن كونه واجبا ، وهو الامر الثالث .

٤ – ولرب معترض يقول ان الله تعالى ذو جهات متعدده ، فجهة ذاته غير جهة صفاته ، وجهة صفاته الثبوتية غير جهة صفاته الاضافية ، والذي لا يصح ان يكون فاعلا

وقابلا ، هو البسيط من جميع الجهات ، أما المتعدد الجهات فيمكن أن يكون فاعلا ، من جهة ، وقابلا من جهة اخرى ، والله كذلك .

٥ — ولكنه يجاب بأنه ليس لذات الله تعالى جهات متعددة ، لأن جميع صفاته الثبوتية ، والسلبية ، والاضافية ترجع الى صفة واحدة بالحقيقة ثبوتية ، هي الوجود ، أما الصفات الثبوتية ، سواء كانت حقيقية ، أو ذات إضافة ، فأمرها ظاهر ، وأما الصفات السلبية ، فارجوعها جميعاً إلى سلب الامكان ، والامكان معنى سلبي ، لأنه سلب ضرورة الوجود والعدم عن الماهية ، وسلب السلب اثبات .

٦ — ومجمل الجواب ان جميع صفات الله ترجع إلى صفة الوجود ، والوجود بسيط لا تعدد في جهاته ، والله تعالى حقيقته عين وجوده ، فلا تعدد في جهاته ، وإذن لا يصح أن يكون فاعلا وقابلا .

٣ — انه لو لم تتحد الصفات مع الذات ، للزم احتياجه إلى تلك الصفات في كماله ،ففي علمه إلى علم زائد على ذاته ، وفي قدرته إلى قدرة زائدة ، وهكذا ، والحاجة من لوازم الإمكان فيلزم خروجه عن كونه واجباً ، وذلك خلاف مبدأ الهوية .

٧ — وأما من النقل ، فلقدبلغ ذلك في أخبار أئمتنا وخطبهم عليهم السلام حدالتواتر ، ففي نهج البلاغة لأمير المؤمنين «ع» في بعض خطبه ص ٤ « اول الدين معرفته ، وكمال المعرفة التصديق به ، وكمال التصديق به توحيده ، وكمال توحيده الاخلاص له ، وكمال الاخلاص له نفي الصفات عنه ، بشهادة كل صفة انها غير الموصوف ، وشهادة كل موصوف انه غير الصفة ، فمن وصفه سبحانه فقد قرنه ، ومن قرنه فقد ثناه ، ومن ثناه فقدجزأه ، ومن جزأه فقد جهله » .

٣ — ولا بأس في بيان معنى ما نقلناه من كلامه «ع» فمعنى اول الدين معرفته ، اي اساس الايمان بالله معرفته بما يدل على وجوده ، وانه صانع العالم من آثاره التي تدل عليه ، وهذه معرفة ناقصة ، وكمالها التصديق بوجوب وجوده ، والتصديق بوجوب وجوده تصديق ناقص ، وكماله توحيده ، ونفي الشريك عنه ، فان وجوب الوجود لا يكون بلا توحيد لوجوب وجوده ، إذ لو تعدد الواجب لتركب كل ، مما به الاشتراك ،

وما به الامتياز ، كما سبق ، ولزمت الحاجة الى ما تركب منه في كل واجب ، ولزم الخروج عن الوجوب الى الامكان في كل واجب ، وذلك خلاف مبدأ الهوية ، ولذا جعل الشيعة الامامية التوحيد أصلا أولا ، من أصول الدين ، وان التوحيد ناقص بلا اخلاص ، وكماله الاخلاص له ؛ اي تنزيهه عن كل صفات النقص ، كالجسمية والجوهرية ، والعرضية والحالية ، والمحلية والحاجة ؛ وما إلى ذلك من الصفات السلبية ، لأن جميع اولئك ينافي وجوب وجوده ، لأنه من لوازم الإمكان ، وهذا الإخلاص ناقص بلا نفي الصفات عنه ، اي نفي مغايرتها له وجوداً ، لا نفيها عيناً عنه ، كما توهم ذلك ابن ابي الحديد في ص ٣٤من شرح النهج ، إذ لا ريب في ثبوت صفات له ، فقد وصف الله نفسه بكثير من الصفات في كتابه المجيد ، كالرحمن الرحيم ، واللطيف الخبير ، والمهيمن ، والقادر ، والعزيز، والجبار، وما الى ذلك ، وذكر له ذلك امير المؤمنين في كثير من خطبه، ولا نفي صفات المخلوقين، كما ذهب الى ذلك القطب الراوندي ، ونقل ذلك عنه ابن ابي الحديد في ص٣٤المذكورة ، فانه خلاف ظاهر التعليل ، واطلاقه بقوله « بشهادة كل صفة انها غير الموصوف ، وشهادة كل موصوف انه غير الصفة » ، اذ ان ذلك لا يختص — حسب اطلاقه بصفات المخلوقين ، ومعنى قوله بشهادة كل صفة انها غير الموصوف،وشهادة كل موصوف انه غير الصفة ، ان كل صفة مغايرة لموصوفها مفهوماً ، وكل موصوف مغاير لصفته كذلك ، وإلا لم يكن صفة وموصوف ، لو كانا متحدين مفهوماً لكونهما شيئاً واحداً ، فان اتحاد المفهوم يستلزم اتحاد الوجود ، فلا يكونان شيئين ، بل شيئاً واحداً ، ومعنى قوله فمن وصفه فقد قرنه، ومن قرنه فقد ثناه ، ان من وصفه بصفة زائدة على وجوده ، فقد قرنه بها ، ومن قرنه فقد ثناه ، أي عده اثنين ، ان كانت الصفة قديمة ، ومن ثناه ، فقد جزأه لتركبه ، مع قدم صفته ، مما به الاشتراك ، ومما به الامتياز بينه ، وبين الثاني المقارن له ، ومعنى فمن جزأه فقد جهله ، انه تعالى بسيط لا تركيب فيه ، فاعتقاد تجزئته جهل به ، لأنه اعتقاد بخلاف ما هو عليه .

٤ — ومن ذلك يعلم وحدة الصفات ، بعضها مع بعض ، فانه كما انها متحدة وجوداً

مع ذاته تعالى ، وان كانت مفاهيمها مختلفة مع الذآت ، لبطلان الترادف بين مفاهيمها ومفهومه ، كذلك لبعضها وحدة مع بعض وجوداً ، وإن كانت مختلفة المفاهيم ، لعدم الترادف بينها ، لأن ما يفهم من احداها عرفاً ، غير ما يفهم من الاخرى ، مثلا ان ما يفهم من صفة عالم ، غير ما يفهم من صفة قادر ، وهكذا .

٥ ــ مضافاً الى انه ثبت آنفاً وحدة الصفات مع الذات وجوداً ، ولازم ذلك وحدة بعضها مع بعض وجوداً ، وإلا لما كان بينهاوبين الذات اتحاد في الوجود ، لو كانتمتعددة الوجود بعضها مع بعض .

٦ ــ ولئن قيل ان اختلاف مفاهيم الصفات يوجب كثرتها ، فكيف تتحد مع ذاته تعالى البسيطة من جميع الجهات ؟ ، اذ يلزم من ذلك كون الكثير واحداً ، والواحد كثيراً ، وذلك باطل لأنه اجتماع الضدين .

٧ ــ فانه يجاب بأنه لا مانع من ذلك ، فانه ليس من اتحاد الكثير مع الواحد ، وانما هو وجود واحد لمفاهيم كثيرة تنتزع منه ، وهذا لا مانع منه ، فانه بالوجدان ينتزع من الشخص الواحد الموجود ، من جهة واحدة مفهوم الشيء ، وموجود ، ومقدور ،ومعلوم، ومراد ، وما إلى ذلك .

٨ ــ مضافاً الى انه لو تعددت جهات الانتزاع ، للزم ان يكون الشخص الموجود ، من جهة انه مقدور ، غير معلوم لله ، ومن جهة انه معلوم ، غير مقدور ، وهلم جراً ، ويلزم من ذلك نسبة الجهل اليه تعالى ، في الاول والعجز ، في الثاني ، وكلاهما محال على الله ، والى ان كل كثرة لا بد من انتهائها الى الوحدة ، لأنها تتألف من الوحدات ، فلا يكون هناك كثرة تنتزع من وحدة ، وانما هي وحدة تنتزع من وحدة ، ولا مانع منه .

دليل الأشاعرة على مذهبهم :

٩ ــ لقد استدل الاشاعرة على مذهبهم بزيادة صفات الله على ذاته ، وقدمها بامحصوله انه لو لم تزد صفاته على ذاته للزم الترادف بين الفاظ صفاته ولفظ ذاته ، وذلك باطل ،

اذ لا يفهم عرفاً من لفظ الله ما يفهم من لفظ عالم ، وقادر ، وما الى ذلك من الصفات ، حتى يكون بينهما ترادف ، ولو لم تكن صفاته قديمة ، وكانت حادثة للزم قيام الحادث بالقديم ، وذلك باطل كما ذكر آنفاً .

١٠ — ويعترض عليه :

أولا : منع الملازمة بين وحدة الصفات مع الذات ، وبين ترادفها ، فان الترادف انما يكون مع وحدة مفهومها ، ومفهوم لفظ الذات ، وليس كذلك ، فان المراد بالاتحاد عند القائلين به هو الاتحاد في الوجود ، وذلك لا يستلزم الترادف بين الفاظ الصفات ، ولفظ الذات حتى يستكشف من عدم اللازم عدم الملزوم ، اي من عدم الترادف بين الفاظ الصفات ولفظ الذات عدم الاتحاد ، فانه لا قائل باتحاد الصفات مع الذات مفهوماً .

ثانياً : ان القول بزيادة الصفات على الذات ، مع عدم اتحادهما وجوداً ، وقدم الصفات — قول بتعدد القدماء ، وتعدد الواجب ، فان كل قديم واجب الوجود ، كما ان كل حادث ممكن الوجود ، ولا ريب في ان اعتقاد ذلك يوجب الكفر عند عامة المسلمين .

١١ — وتوهم ان الذي يوجب الكفر هو الاعتقاد بقدم الذوات ، لا الصفات — توهم باطل ، فانه لا فرق بين الاعتقاد بقدم الذوات ، وقدم الصفات في ايجاب الكفر ، وهل من الحق ان يكفر من يعتقد بثلاثة قدماء ، كالنصارى ، ولا يكفر من يعتقد بتسعة صفات قديمة ، ولماذا ! ؟ .

ثالثاً : ان مشاركة الصفات للذات ، في القدم تستلزم ان يكون بينهما ما به الامتياز ، كما بينهما ما به الاشتراك ، وذلك يستلزم تركيب ذات الله منهما ، وذلك يستلزم الحاجة اليها ، وذلك يستلزم امكانه ، وخروجه عن كونه واجباً ، وذلك خلاف مبدأ الهوية .

١٢ — وتوهم ان انضمام ما به الامتياز الى ما به الاشتراك ، لا يستلزم تركيب ذاته تعالى ، لأن القدم امر عدمي ، لأنه عدم المسبوقية بالعدم او الغير ، والامر العدمي لا

يصح التركيب منه ومن غيره .

مدفوع بأن الأمر العدمي يجوز التركيب منه ، ومن غيره كالوجود ، ولا استحالة في ذلك .

١٣ - مضافاً الى ان للعدم شيئية باعتبار ان الخارج ظرف لنفسه ، وباعتبارها يصح تركبه مع غيره .

ادلة الكرامية :

١٤ - لقد استدل الكرامية لأثبات مذهبهم زيادة الصفات على الذات ، وحدوثها :

اما زيادة الصفات على الذات ، فبما استدل به الاشاعرة على ذلك آنفاً .

واما حدوثها فبوجوه :

١ - ان صفات الله زائدة على ذاته . فهي غيره ، وكل ما سوى الله ممكن ، وكل ممكن حادث ، فصفاته تعالى حادثة .

٢ - ان صفاته تعالى ، لو لم تكن حادثة ، لكانت قديمة ، ويلزم من ذلك تعدد القدماء ، وذلك يستلزم تعدد الواجب ، وذلك باطل ، فانه لا قديم ، ولا واجب إلا الله .

١٥ - ويعترض على الوجه الاول :

أولا : بأن صفات الله ليست زائدة عليه ، وانما هي عين ذاته وجوداً ، فهي واجبة بوجوبه ، وقديمة بقدمه ، لأن كل ما يمكن له بالامكان العام يجب وجوده له ، إذ ليس له حالة منتظرة ، لأنه واجب لذاته من جميع جهاته ، وإلا افتقر اليه ، فيخرج عن كونه واجباً ، وذلك خلاف مبدأ الهوية .

ثانياً : انه يلزم من زيادتها عليه ، وحدوثها قيام الحادث بالقديم ، وقد ثبت بطلانه آنفاً .

٣ — انه لو لم تكن صفات الله حادثة ، لكانت قديمة ، ويلزم من ذلك تعدد القدماء وقدم العالم ، واللازم باطل ، ذلك ان قدم صفاته يستلزم قدم علمه وارادته ، وما إلى ذلك من صفاته ، وذلك يستلزم تعدد القدماء وقدم العالم ، اما اللازم الاول فظاهر ، وأما الثاني فلأن علمه وارادته علة لإيجاد العالم ، وقدم العلة يستلزم قدم المعلول فيلزم قدم العالم .

١٦ — ويعترض على الوجه الثاني ، بما اعترض به على الوجه الاول .

وعلى الثالث :

اولا : منع الملازمة ، فان تعدد القدماء وقدم العالم ، انما يلزمان مع زيادة صفات الله على ذاته ، اما مع اتحادها وجوداً مع ذاته ، كما هو الصحيح ، فلا يلزم شيء من ذلك .

ثانياً : منع الملازمة بجهة قدم العالم ، لو سلمت زياة الصفات على الذات مع قدمها ، فان القول بأن قدم العلة يستلزم قدم المعلول ، باطلاقه ممنوع ، اذ انه انما يلزم ذلك فيما كانت العلة تامة ، اما فيما كانت من قبيل المقتضي ، فلا يلزم من قدمها قدم معلولها ، اذ ربما يكون لوجوده شرط ، او منه مانع ، فلا يوجد بمجرد وجودها ، فلا يكون قديماً .

دليل المعتزلة على مذهبهم :

١٧ — لقد استدل المعتزلة على صحة مذهبهم بنفي الصفات عن الله ، ونيابة آثارها عنها ، بأن صفاته تعالى ، اما ان تكون زائدة على ذاته ، او متحدة مع ذاته ، او لا هذا ولا ذاك ، او منتفية عنه مع عدم نيابة آثارها ، والاول باطل لأنه مع زيادتها على ذاته ، اما ان تكون قديمة ، او تكون حادثة ، فان كانت قديمة يلزم تعدد القدماء ، وان كانت حادثة يلزم قيام الحادث بالقديم ، وكلا الأمرين باطل .

١٨ — والثاني باطل لأنه يلزم منه خروج الصفة عن معناها الحقيقي ، لأن الصفة هي

المعنى القائم بالغير ، بمعنى ان وجودها تبع لموصوفها ، ومع وحدتها مع الذات يكون وجودها مستقلا ، وتخرج من معناها .

١٩ — والثالث باطل لانه يلزم من ذلك ارتفاع النقيضين ، فانها اما زائدة على الذات ، او غير زائدة عليها اي متحدة معها .

٢٠ — والرابع باطل لأن نفي الصفات عن الذات ، مع عدم نيابة آثارها عنها يستلزم نسبة الجهل اليه تعالى ، باعتبار نفي العلم من الصفات ، والعجز باعتبار نفي القدرة منها ، وهما محالان على الله تعالى ، فاذن هي منتفية عنه مع وجود آثارها له ، وهو المطلوب.

٢١ — ويعترض عليه :

اولا : ان معنى الصفة هو مايتصف به ، سواء كانت الصفة معنى قائماً بالغير ، اومتحدة معه ، لا المعني القائم بالغير ، فالتعريف بذلك غير صحيح ، لأنه غير جامع .

ثانياً : انه لو سلم ذلك ، فان القيام بالغير اعم من القيام بنحو الحلول ، اوالتبعية ، او بنحو الاتحاد في الوجود ، او بنحو الصدور ، الى غير ذلك من انحاء الاتصاف ، كما تقدم آنفاً

ثالثاً : انه يلزم من نفي الصفات عن الذات ، ان يكون حملها عليها واتصافها بها بنحو التجوز ، اذ ليس فيها معاني تلك الصفات، بيد ان اهل العرف لا يرون من اتصاف الذات بها نحواً من التجوز ، وذلك دليل على عدم نفيها عنها .

رابعاً : ان نفي الصفات عن الذات ، مع نيابة آثارها قول بوجود مسبب بدون سببه الكافي ، وذلك خلاف مبدأ السبب الكافي المعلوم بداهته ، كما تقدم آنفاً .

واذن فالصحيح من المذاهب هو مذهب الشيعة الامامية دون سواه .

النبوة :

حاجة البشر إلى النبوة العامة ووجوبها :

١ — لقد ذكر المتكلمون لحاجة البشر الى النبوة العامة وجوهاً :

١ - ان في النبوة تأكيداً لما دل عليه العقل بالنقل ، نحو وجود الله ووجوبه ، ووحدته وقدرته ، وما الى ذلك من الصفات .

٢ - ان في النبوة بيان الاشياء التي يريد الله فعلها ، او تركها ، ولا يستقل بها العقل ، سواء كانت من اصول الدين ، كالمعاد الجسماني ، بناء على انه لا يستقل به العقل ، او من غيرها كسائر الشرائع .

٣ - ان في النبوة اطمئنانا للقلب ، وازالة للخوف الذي يحصل من تصرفات المكلف ، فانه قد يعلم بالدليل العقلي انه مملوك لغيره ، وان التصرف في ملكه بدون اذنه قبيح ، فيحصل له الخوف عند فعل الطاعات ، لأنه تصرف في ملك الغير ، وعند تركها لأنه ترك الطاعة ، وزوال ذلك بالنبوة .

٤ - ان من الاشياء ما هو حسن ، ومنها ما هو قبيح ، وكل منها منه ما يستقل به العقل ، كحسن العدل وقبح الظلم ومنه ما لا يستقل به العقل ، كسائر الشرائع ، والحاجة الى النبوة لمعرفة ما لا يستقل العقل بحسنه ، ولا بقبحه .

٥ - ان في النبوة معرفة منافع الادوية والاغذية ، ومضارهما مما لا تفي التجربة بمعرفته الا بكثرة تكرار ، وتطور أطوار ، وتحمل للأخطار .

٦ - ان الانسان مدني بالطبع ، يحتاج الى التعاون مع بني نوعه في حفظ حياته ، اذ انه لا يتمكن من ذلك الا بمعاونة الآخرين ، فهو لا يتمكن من القيام بكل ما يحتاج اليه من اعمال يحفظ بها حياته ، وذلك لا يتم الا بتكليف يزجر الناس عن ارتكاب القبائح والتعديات ، لان من طباع البشر - حب التغلب والاثرة والجشع ، كما قال تعالى « ان الانسان خلق هلوعا اذا مسه الشر جزوعا واذا مسه الخير منوعا »[1] ، ويزجرهم عن كل ما ينافي الاجتماع والتعاون ، ولا يكون ذلك الا بالنبوة .

٧ - ان في النبوة تكميلا للبشر ، وايصالهم الى كمالهم الممكن في تحقيق العلم والعمل ، اذ العقول لا تكفي في ذلك ، لانها ناقصة ، والانسان مهما بلغ من العلم ، فانه يظل مغموراً

---

(١) آية ١٩ المعارج

بالجهل ، وجهله أكثر من علمه ، فهو دائماً يطلب المزيد من العلم ، وقد جاء في القرآن الكريم تعليما للنبي محمد (ص) قوله تعالى « وقل رب زدني علماً » [1] وقد روي عن النبي (ص) انه كان يدعو بهذا الدعاء،بعد نزول ذلك عليه طول حياته الشريفة ، وفي نهج البلاغة ص٤٤١ « منهومان لا يشبعان . طالب علم وطالب دنيا » .

٨ — ان في النبوة معرفة النافع من الصناعات ، والفاضل من الاخلاق والسياسات،التي توجب شد أواصر المجتمع بعضها ببعض ، ليتم التعاون بين أفراد المجتمع ، وتتحقق الغاية التي من أجلها خلق العالم .

٩ — ان في النبوة ترغيباً بالحسنات ، وتحذيراً من السيئات .

١٠ — ان في النبوة معرفة الله وصفاته ، وتفاصيل ما بعد الموت معرفة تصديقية شاملة لعامة البشر ، ذلك ان الانسان مفطور على الانصياع إلى ما هو معجز ، خارق للعادة ، فاذا جاء النبي ، وطلب من الناس أن يعتقدوا بها ، وتحداهم ، وطلبوا منه المعجز أقامه ، فأذعنوا لأمره ، وصدقوا ما جاء به ، فاذا طلبوا منه مثلا إحياء الموتى ففعله ، فانهم سيذعنون لنبوته ويصدقونه :

٢ — ولرب قائل لو كان الامر كذلك ، لما ثبت اكثر من شاهدوا معجزات الانبياء على انكارهم نبوتهم ، ولعمت مبادىء الانبياء العالم بأسره .

٣ — ولكنه يجاب : بأن ثبات من شاهدوا معجزات الانبياء على انكارهم ، لاينافي ما ذكر ، فان النبوة ليست سبباً كافياً للاعتقاد بمبادىء النبي ، وانما هي من قبيل المقتضي لذلك ، إذ العلم بالشيء ليس سبباً كافياً للعمل به ، ولا يستلزمه ، وإن من شاهدوا معاجز الانبياء قد اختلفت حالهم في ذلك ، فمنهم من التبس عليه أمر المعجزة فظنها سحراً ،ولو عرف السحر لأذعن بها ، ومنهم من أنكرها مع اعتقاده بها عتواً واستكباراً ، او حباً لطريقة الآباء ، او بغضاً للنبي الذي جاء بتلك المبادىء ، كما قال تعالى « وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم ظلماً وعلواً فانظر كيف كان عاقبة المفسدين » ولولا النبوات التي

---

(١) آية ١١٤ طه

تتابعت من آدم إلى محمد بن عبد الله (ص) ، لما كان للاعتقاد بماوراء الطبيعة من وجود الله ووجوبه ، ووحدته وقدرته ، والبعث والنشور ، وما الى ذلك لدى اكثرية العالم عين ولا أثر ولكانت الدنيا ملؤها الالحاد ، والجهل بما يجب ان يعرف به الله تعالى .

١١ — ما ذكره الشيخ محمد عبده في رسالة التوحيد ص ٩٠ الى ص ٩٥ وملخصه ان كل انسان يشعر بأن وراء هذه الحياةحياة اخرى ، وان سعادة تلك الحياة بأعمال الانسان في هذه الحياة ، سواء كانت عقائدية ، كأصول العقائد ، او بدنية كأنواع الواجبات، وان الانسان جاهل بتلك الاعمال ، والعقل البشري عاجز عن الوصول الى ذلك بالنظر لانه من الغيب الذي لا يعلم . الا عن طريق النبوة ، ومن حكمة الله الذي اقام امر الانسان على الارشاد والتعليم ، ان يبعث له نبياً ممتازاً عن غيره بجميع الامتيازات الفاضلة ، ومؤيداً بالمعجزة ليدله على اعمال السعادة .

٤ — ويعترض عليه : ان امر خلود النفس ، والحياة الاخرى ليسا من البديهيات ،التي يشعر بها جميع الناس ، ويتفقون عليها ، والا لما وقع فيها اختلاف بين الناس ، وهو واقع بالضرورة

امكان النبوة ووقوعها :

٥ — لا مراء في ان النبوة العامة ممكنة — ذاتاً ووقوعاً بل وواقــعة فان مقياس الامتناع الذاتي للاشياء ، كما سلف ان يلزم من فرض وجود الشيء مخالفة لمبدأ الهوية ، ولا ريب انه لا يلزم من فرض وجود النبوة مخالفة لمبدأ الهوية ، فلا استحالة في وجودها ، فهي ممكنة ذاتا ، ومقياس الامكان الوقوعي ، ان لا يلزم من فرض وجود الشيء محال ، ولا مخـالفة لمبدأ السبب الكافي ، والنبوة كذلك ، فهي ممكنة ذاتا ووقوعاً .

٦ — وأما وقوعها فلحصول التواتر الذي هو اخبار جماعــة يستحيل تواطؤهم على الكذب ، او ما يفيد العلم ، بالنسبة الى نبوة بعض الانبياء كابراهيم وعيسى وموسى (ص) واما غيرهم فلانه باثبات نبوة نبينا محمد (ص) تثبت نبوتهم لاخباره بذلك ، وبذلك يثبت وقوع النبوة العامة .

٧ – اما ما ذهب اليه البراهمة اتباع (برهمن) الفيلسوف الهندي من عدم امكان النبوة العامة بدليل ان النبوة اما ان تكون من اجل ما يوافق العقل ، او من اجل ما يخالفه ، فان كان الاول فتكون عبثاً اذ لا فائدة فيها ، والعبث محال على الله تعالى ، وان كان الثاني فما يخالف العقل غير معقول .

٨ – اما ما ذهب اليه البراهمة فهو باطل لأنا نختار ان النبوة من اجل ما يوافق العقل ، ونقول ان ما يوافق العقل منه ما يستقل به ، ومنه ما لا يستقل به ، والنبوة يحتاج اليها في القسم الثاني ، فلا تكون عبثاً ، ومستحيلة على الله تعالى ، وتكون ممكنة ذاتا ووقوعاً .

وجوب النبوة :

٩ – اما وجوب النبوة العامة ، فقد اختلف فيه المسلمون ، فذهب الاشاعرة منهم الى عدم وجوبها ، لذهابهم الى انه لا يجب على الله شيء ، وذهب المعتزلة ، والشيعة الامامية الى وجوبها وهو الصحيح ، وما يمكن الاستدلال به لذلك وجوه :

١ – قاعدة اللطف ، وانه يجب على الله عقلا ان يرسل رسلا الى البشر ، لان في ذلك لطفاً منه ، بمعنى تقريب العباد الى الطاعة ، وتبعيداً لهم عن المعصية ، فتكون واجبة لوجوب اللطف عليه تعالى .

١٠ – ويعترض عليه بما سلف ، انه لا يجب اللطف على الله تعالى :

٢ – انه يجب على الله ان يفعل الاصلح لعباده ، ولا ريب ان النبوة اصلح للعباد من عدمها ، فتجب عليه تعالى .

١١ – ويعترض عليه ان العقل لا يستقل ، بأنه يجب على الله فعل الاصلح ، كما لا يجب عليه اللطف ، وعلى ذلك جمهور الشيعة الامامية ، والبغداديين ، من المعتزلة والا شاعرة :

٣ – ما تضمنه الخبر المروي عن الصادق «ع» في الكافي ، وقد رواه عن هشام بن

الحكم انه قال «ع» للزنديق الذي سأله من اين اثبت الانبياء والرسل ؟ قال : « لما اثبت ان لنا خالقاً صانعاً متعالياً عنا وعن جميع ما خلق ، وكان ذلك الصانع حكيما متعالياً ، لم يجز ان يشاهده خلقه ، ولا يلامسوه ، فيباشرهم ويباشروه ، ويحاجهم ويحاجوه ثبت ان له سفراءاً من خلقه يعبرون عنه الى خلقه وعباده ، ويدلونهم على مصالحهم ومنافعهم، وما به بقاؤهم وفي تركه فناؤهم ، فثبت الآمرون الناهون عن الحكيم العليم ، في خلقه ، والمعبرون عنه جل وعز، وهم الانبياء وصفوته من خلقه، حكماء مؤدبون بالحكمة، مبعوثون بها، غير مشاركين للناس على مشاركتهم لهم في الخلق ، والتركيب في شيء من احوالهم ، مؤيدون من عند الحكيم العليم بالحجة ، ثم ثبت ذلك في كل دهر وزمان ، مما أثبت به الرسل والانبياء، من الدلائل والبراهين، لكي لا تخلو الارض من حجة، يكون معه علم يدل على صدق مقالته ، وجواز عدالته » .

١٢ — ومضمون الحديث مؤلف من مقدمات :

الاولى : ان الله سبحانه حكيم ، لا يفعل فعلا عبثاً ، وبلا مصلحة تترتب عليه ، فلم يخلق الخلق بلا غاية ومصلحة كما نفي ذلك بقوله تعالى « وما خلقنا السماء والارض ومابينهما لاعبين لو أردنا أن نتخذ لهواً لاتخذناه من لدنا ان كنا فاعلين » ، وانما خلقهم لغاية فيها كمالهم وسعادتهم ، وقد عبر الله عنها في كتابه بقوله تعالى : « وما خلقت الجن والإنس الا ليعبدون » أي ليعرفوني ، ويعبدوني ، وقد عبر بالمشروط عن الشرط ، فان عبادة الله مشروطة صحتها بمعرفته :

الثانية : ان الغاية التي خلق من اجلها الانسان ، لا تتحقق الا عن طريق الارشاد والتعليم ، لان الانسان جاهل بأسباب كماله وسعادته ، وجاهل بما يتطلبه الله منه :

الثالثة : أن عدم ارشاد الخلق الى الغاية التي خلقوا من اجلها ، يوجب عدم تحقق الغاية التي خلق الخلق من اجلها ، ويلزم ذلك العبث في الخلق ، وذلك محال على الله ، فيجب الارشاد والتعليم :

الرابعة : ان الله لا يخالط الخلق ، ولا يخالطونه ، ولا يحاجهم ، ولا يحاجونه ، فلا يمكن الارشاد لتحقيق الغاية ، الا عن طريق النبوة ، وذلك بمقدمة الحكمة ،وهي انه لولم يرسل نبياً ، يرشدهم الى ما فيه كمالهم وسعادتهم، للزم من ذلك عدم تحقق الغاية ،التي خلق الخلق من اجلها ، وذلك يستلزم العبث المحال عليه ، واذن فتجب النبوة بوجوب عقلي لا محيد عنه.

١٣ ـ اما ما ذكره الشيخ محمد حسين آل كاشف الغطاء في كتابه (الدين والاسلام) عند ذكر هذا الحديث في ص ١٨ و و١٩ من ان مضمون الحديث هو وجوب اللطف على الله ، فهو حمل له على خلاف ظاهره .

١٤ ـ مضافاً الى انه لا وجوب للطف على الله تعالى .

وجوب عصمة الأنبياء :

١ ـ ان الكلام في عصمة الانبياء يعرض في امور :

١ ـ في معناها لغة ، واصطلاحاً شرعياً ، وهي في اللغة المنع، ملكة اجتناب المعاصي، اوالخطأ :

٢ ـ اما في الاصطلاح الشرعي ، فقد ذكر لها تعاريف :

١ ـ الامتناع بالاختيار عن فعل الذنوب ، والقبائح بلطف الله تعالى .

٢ ـ لطف يمنع من يختص به عن فعل المعصية ، لا على وجه القهر .

٣ ـ لطف يفعله الله بالمكلف ، بحيث يمنع منه وقوع المعصية ، وترك الطاعة ، مع قدرته عليهما .

٤ ـ كيفية روحانية ، او ملكة نفسانية ، تمنع صاحبها عـــن الوقوع في المعصية ، وتحصل تلك الكيفية ، من العلم بما للطاعة من ثواب ، وما للمعصية من عقاب، مع القدرة على فعلها لولا العصمة .

٥ ـ امتناع صدور الذنب عن المعصوم لخاصية في نفسه ، او بدنه .

٣ – ولا يخفى ان بعض هذه التعريفات يرجع الى بعض ، كما ان جميعها تعريفات لفظية يقصد بها شرح مفهوم اللفظ ، كما ان التعريف الرابع انما يصح اذا اريد به امتناع صدور الذنب عن المعصوم ، وقوعاً ، مع امكان ذلك منه ذاتا ، كسائر التعريفات ، اما لو اريد به عدم امكان صدور الذنب عنه ، فانه يكون باطلا ، لوجهين :

١ – انه لو كان معنى العصمة ذلك ، للزم ان لا يستحق المعصوم ثواباً ، لانه مجبور على فعل الطاعة ، وترك المعصية ، والثواب لا يكون عقلا ، الا مع الاختيار .

٢ – انه يلزم من ذلك العبث ، في تكليفه بالتكاليف الشرعية ، اذ لا فائدة في ذلك ، مع كونه مجبوراً على فعل الطاعة ، وترك المعصية ، وذلك محال على الحكيم تعالى :

٤ – وقد استدل على بطلان ذلك بوجهين آخرين :

١ – انه لو كان معنى العصمة ذلك لكان خلاف قوله تعالى « قل انما انا بشر مثلكم يوحي الي انما إلهكم اله واحد » [١] اذ يدل باطلاقه ، على ان النبي مثل الامة في كل الامور التي منها صدور الذنب ، عدا الوحي ، وخلاف قوله تعالى « ولولا ان ثبتناك لقد كدت تركن اليهم شيئاً قليلا» [٢] اذ الركون اليهم اي المشركين معصية ، فيكون الذنب غير ممتنع عليه .

٥ – ويعترض عليه ان الآية ، ليس لها اطلاق يشمل صدور الذنب عن النبي ، اذ هي ليست في مقام البيان من هذه الجهة ، وانما هي في مقام امر النبي بالتواضع للناس ، لينفي عنه انه عنصر اشرف من عنصرهم ، وانه فوقهم ، بل هو مثلهم ، لا يمتاز عنهم ، الا بالنبوة ، ومن المقرر في اصول الفقه ، ان شرط اطلاق المطلق ، ان يكون في مقام بيان الجهات ، التي يتمسك فيها بالاطلاق .

٦ – مضافاً الى ان احتمال ذلك ، يبطل التمسك بالاطلاق ، ويبطل الاستدلال .

٧ – ان المتبادر من الآية الثانية « لو لا ان ثبتناك » ، معنى عصمناك عن الركون

---

(١) آية ١١١ الكهف (٢) آية ٧٤ الأسراء

إليهم ، وقد فسرها بذلك المفسرون ، ومنهم الشيخ الطبرسي في مجمع البيان ص ٦٥ إذ قال ثبتناك أي ثبتنا قلبك على الحق ، والرشد بالنبوة والعصمة والمعجزات ، وقيل بالألطاف الخفية ، وحينئذ يتوقف الاعتراض بها على بيان معنى العصمة ، وهو بعد غير معلوم ، فالاستدلال بها على معنى العصمة يستلزم الدور ، لتوقف معنى العصمة عليه ،والدور باطل ومايستلزمه باطل .

امكان العصمة :

٨ – لا ريب في ان العصمة ، بمعناها الاصطلاحي الشرعي ، ممكنة ذاتا ، إذ لا يلزم من فرض وجودها مخالفة لمبدأ الهوية ، وممكنة وقوعاً ، إذ لا يلزم من فرض وقوعها محال ، ولا مخالفة لمبدأ السبب الكافي ، إذ هي لا توجد بلا سبب ، فان سببها الملكة النفسانية ، التي تحصل من علم المعصوم ، بما للطاعة من ثواب ، وما للمعصية من عقاب ، مع إمكان صدور الذنب عنه ، وإذن فهي ممكنة ذاتا ووقوعاً ، ولا استحالة فيها اصلا .

محل الخلاف في العصمة :

٩ – لا خلاف بين المسلمين في وجوب عصمة الانبياء ، عن الاعتقاد الباطل ، كالشرك والكفر والارتداد ، عدا الأزارقة من الخوارج ، فانهم جوزوا صدور الذنوب عنهم ، وقالوا كل ذنب كفر ، كما لا خلاف بينهم في وجوب عصمتهم ، عن الخطأ في تبليغ الاحكام والفتوى ، ولم يخالف ذلك سوى « القاضي أبي بكر الباقلاني » ، فقد جوز عليهم الخطأ في ذلك ، وانما اختلفوا في وجوب عصمتهم عن الذنوب في أفعالهم ، بما يشمل أقوالهم واحوالهم على مذاهب .

١ – مذهب أكثر المعتزلة ، القائلين بعدم وجوب عصمتهم عن المعاصي ، كبيرها وصغيرها قبل النبوة ، ووجوب عصمتهم عن الكبائر ، بعد النبوة مطلقاً ، وعدم وجوب عصمتهم عن الصغائر ، عمداً مع عدم الخسة ، كسرقة لقمة ، وسهواً مطلقاً ، ولم يقيد أبو هاشم وامام الحرمين منهم العمد ، في الصغيرة بشيء .

٢ – مذهب أكثر الاشاعرة القائلين ، بأنه لا تجب عصمتهم قبل النبوة عن المعاصي

مطلقاً ، وتجب بعدها عن الكبائر عمداً ، لا سهواً ، عدا الكفر والكذب ، فانــه تجب عصمتهم عنه مطلقاً ، ولا تجب عن الصغائر ، عمداً وسهواً ، وهـــذا مذهب جمهور أهل السنة .

٣ — مذهب الحنابلة من السنة ، من عدم وجوب عصمتهم عن المعاصي مطلقاً، كبيرها وصغيرها ، بعد النبوة ، عمداً وسهواً ، إذا كان ذلك على سبيل الخطأ في التأويل ، كما وقع ذلك لآدم عليه السلام ، في قوله تعالى « ولا تقربا هذه الشجرة فتكونا من الظالمين »[١] ، إذ حمل ذلك على الشجرة الشخصية ، لا النوعية .

١ — ونقـــل الشيخ هادي السبزواري في شرح الاسمـــاء ص ٣٥٤ ، ان جمهور الاشاعرة على وجوب عصمتهم عن الصغيرة ، عمداً لا سهواً ، وعن الكبيرة مطلقاً ، أي عمداً وسهواً .

٤ — مذهب الحشوية [٢] القائلين بعدم وجوب عصمتهم عن الذنوب ، كبيرها وصغيرها قبل النبوة وبعدها ، عمداً وسهواً .

٥ — مذهب جماعة من المسلمين ، قالوا انهم غير معصومين عن الذنوب مطلقاً ، عمـداً وسهواً ، بعد النبوة ، ويعاقبون عليها ، لأن علومهم اكمل من غيرهم ، فكان عليهم التحفظ والمراقبة .

٦ — مذهب الشيعة الامامية ، وهو القول بوجوب عصمتهم عن الاعتقاد البـاطل ، وعن الخطأ في التبليغ والفتوى ، وعن المعصية كبيرها وصغيرها ، في أفعالهم وأحوالهم ، قبل النبوة وبعدها ، عمداً وسهواً ، وعن السهو والنسيان في كل ما يشين مقامهم ، ولم يخالف ذلك سوى الشيخ المفيد (ره) « في كتابه أوائل المقالات ص ٢٩ » حيث جوز الصغائر على الانبياء قبل النبوة، مما لا يشين فاعله سهواً ، لا عمداً ، وقال « وهذا مذهب جمهور الامامية ، والمعتزلة بأسرها تخالف ذلك » ، ومذهب الشيعة الامامية هو الصحيح، وقد استدل عليه بأمور :

---

(١) آية ٣٥ البقرة

(٢) هم فرقة من المسلمين خلطوا الاخبار المكذوبة بالاخبار الصحيحة .

١ ــ ان عصمة الانبياء لطف بالمكلفين ، واللطف واجب على الله عقلا ، فعصمة الانبياء واجبة على الله عقلا .

اما انها لطف ، فلأنها تقرب من الطاعة ، وتبعد عن المعصية ، لا بنحو الالجاء ، بل بنحو التهيئة والاعداد ، كما هو معنى اللطف ، ذلك ان العصمة في النبي توجب ثقة الناس به ، فينقادون اليه ، اما مع عدم العصمة فانهم لا يثقون به ، ولا ينقادون اليه ، لتجويزهم عليه الكذب .

١١ ــ اجمال الدليل ان عصمة الانبياء لطف ، وكل لطف واجب على الله ، فالعصمة واجبة على الله ، وما وجب على الله يجب ان يكون ، وإلا يلزم العجز على الله ، او مخالفة الواجب عليه ، وكلاهما لا يجوزان على الله تعالى .

١٢ ــ ويعترض عليه ان العقل لا يستقل بوجوب اللطف على الله ، وإلا لما تخلف عن فعله ، وقد تخلف في كثير من الموارد ، كما ذكر آنفاً .

١٣ ــ ودعوى ان الموارد التي تخلف فيها اللطف، مثل عدم ابتلاء الكفار ،والتوسعة على الفقراء ، وما الى ذلك ، ليس لعدم المقتضي لذلك ، بل لوجود المانع منه ، دعوى بلا دليل :

٢ ــ انه يلزم من عدم عصمتهم اجتماع الضدين الباطل،وما يلزم منه باطل يكون باطلا، وقد عرض ذلك بوجوه :

١ ــ انه يلزم من عدم عصمتهم ، اجتماع الامر والنهي في متابعة النبي ، ذلك ان النبي تجب متابعته فيما يصدر عنه بالإجماع ، أو بالضرورة ، كما ادعي ذلك ، وبصريح القرآن في نبينا محمد (ص) ، وهو قوله تعالى « قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله »[1] ، وفي حال معصيته ، بناء على عدم عصمته تحرم متابعته في المعصية ، فتكون المتابعة مأموراً بها، ومنهياً عنها ، وذلك اجتماع الضدين .

٢ ــ انه يلزم اجتماع الامر والنهي في فعـــل المعصية ، فيكون فعل المعصية مأموراً

---

(١) آية ٣١ آل عمران

به ، من جهة وجوب متابعة النبي ، ومنهياً عنه من جهة انه معصية لله تعالى ، وذلك اجتماع الضدين .

٣ ــ انه لو لم يكن النبي معصوماً لوجب الانكار عليه ، حال المعصية من باب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ، والانكار عليه يستلزم ايذاؤه ، وايذاؤه محرم بالإجماع ، وفي خصوص بينا قوله تعالى « والذين يؤذون رسول الله لهم عذاب أليم » (١) ، وقوله تعالى « ان الذين يؤذون الله ورسوله لعنهم الله في الدنيا والآخرة وأعد لهم عذاباً مهينا » (٢) ، فيكون منهياً عنه ، وذلك اجتماع الضدين .

٤ ــ انه لو لم يكن النبي معصوماً للزم من ذلك اجتماع المصلحة والمفسدة في شيء واحد هو متابعته ، والانكار عليه حال المعصية ، ذلك ان كلا من المتابعة والانكار ، باعتبار الامر به يكون ذا مصلحة ، وباعتبار النهي عنه ، حال المعصية يكون ذا مفسدة ، وذلك اجتماع الضدين .

٥ ــ ان النبي تجب متابعته ، فاذا فعل معصية ، فاما ان تجب متابعته اولا ، والثاني باطل لانتفاء فائدة البعثة ، والاول باطل أيضاً ، لأن المعصية لا يجوز فعلها ، فهو بالنظر إلى كونه نبياً تجب متابعته ، وبالنظر إلى كون الفعل معصية ، لا تجوز متابعته ، وذلك اجتماع الضدين .

٦ ــ ان العقل يستقل بوجوب متابعة النبي في كل ما يصدر عنه ، بعد ثبوت نبوته من باب وجوب دفع الضرر المحتمل ، على تقدير عدم متابعته ، وتجب كذلك شرعاً بالامضاء لحكم العقل ، وعليه فتكون الاوامر الواردة ، في متابعة النبي ارشادية الى حكم العقل ، لعدم فائدة الامر المولوي بذلك ، وحينئذ يلزم اجتماع الامر والنهي ، حال المعصية على تقدير عدم العصمة ، وذلك اجتماع الضدين .

وهذان الوجهان ذكرهما : العلامة الحلي في (كشف المراد) .

١٤ ــ ويعترض على الوجه الاول ، والثاني ، والرابع ، والخامس .

---

(١) آية ٦٢ التوبة (٢) آية ٥٧ الاحزاب

اولا — انه لا دليل على وجوب متابعة النبي في كل ما يصدر عنه ، حتّى مع عـــدم عصمته .

ثانياً — انه لو سلم ذلك في نبينا محمد (ص) ، فانه لا دليل عليه في سائر الانبياء ، حتى يصح التمسك به لذلك .

١٥ — وعلى الوجه الثالث انه لا دليل عـــلى وجوب الامر بالمعروف والنهي عـــن المنكر ، وحرمة ايذاء النبي ، في غير شريعتنا ، شريعة الاسلام ، ذلك لان الدليل على ذلك :

١٦ — اما الاجماع فيعترض عليه :

اولا : انه غير معلوم الحصول في حق غير نبينا ، فهو اخص من المدعى .

ثانياً : انه لو سلم حصوله ، فهو اجماع منقول وهو غير حجة .

ثالثاً : لو سلمت حجيته فهي انما تكون ، في مقام يكون محصله حجة ، اي الاجماع المحصل [1] وهنا المحصل لو تم لا يكون حجة ، لاحتمال ان يكون مدركه القطع بعـــدم الفرق بين نبينا وسائر الانبياء ، وقد تقرر في اصول الفقه عدم حجية الاجماع المحصل ، مع احتمال مدركه .

رابعاً : ان الاجماع لو تم فهو دليل لبي لا لفظي ، فلا يكون له اطلاق ، حتى يتمسك باطلاقه ، والقدر المتيقن منه ، وجوب متابعة النبي في الطاعة ، لا في المعصية .

١٧ — واما الضرورة فيعترض عليها :

اولا : انها غير معلومة الحصول بالنسبة الى سائر الشرائع ، فهي اخص من المدعى .

ثانياً : لو سلمت فهي دليل لبي ، لا اطلاق له يشمل حال معصية النبي ، والقدر المتيقن منها حال طاعته :

ثالثاً : ان القدر المتيقن منها ، متابعة نبينا محمد(ص)، دون سائر الانبياء، فالاستدلال

«١» الاجماع المحصل ما يحصل من تتبع فتاوي العلماء والمنقول ما ينقل نقلا بلا تتبع للفتاوي .

بها اخص من المدعى ، من هذه الجهة .

١٨ — واما الآيات فيعترض على آيات المتابعة منها .

اولا : انها مخصوصة في نبينا ، وفي شريعتنا ، فلا تشمل سائر الانبيـــاء والشرائع ، فتكون اخص من المدعى .

ثانياً : ان المنصرف منها بمناسبة الحكم للموضوع ، هو المتابعة في غير حال المعصية .

ثالثاً : لو منع ذلك فان القدر المتيقن منها حال المخاطبة ، هو وجوب المتـــابعة حال الطاعة .

١٩ — وحينئذ لا يصح التمسك باطلاقها لعدم تمامية مقدمات الاطلاق ، ومع عدم الاطلاق ، فالمرجع في ذلك ، البراءة من وجوب المتابعة حال المعصية ، واذن فالاستدلال بها لذلك غير صحيح .

٢٠ — وعلى آيات حرمة الايذاء .

اولا : ما اعترض به على آيات المتابعة .

ثانياً : انها مقيدة في حال عدم الامر بالمعروف والنهي عن المنكر مع عدم العصمة ،اما بالتوفيق العرفي بينها ، وبين ادلة الامر بالمعروف ، والنهي عـــن المنكر ؛ او بدعوى نصرافها الى حال عدم الامر بالمعروف ، والنهي عن المنكر .

ثالثاً : ان الاستدلال بها لذلك مستلزم للدور ، ذلك ان الاستدلال بها يتوقف عـــلى عدم شمول ادلة حرمة الايذاء ، لحال الامر بالمعروف ، والنهي عن المنكر ، بناء على عدم العصمة ، وذلك يتوقف على اطلاقها ، واطلاقها يتوقف عـــلى وجوب عصمة الانبياء ، اوذلك دور باطل ، وهذا الوجه يعترض به على الوجه الاول والثاني ، والثالث والرابع ، لتوقفها على اطلاق ادلة وجوب المتابعة لحال المعصية ، بناء على عدم العصمة ، وذلك ممنوع وإذنفاطلاقها يتوقف على وجوب متابعة النبي مطلقاً ، وذلك يتوقف على وجوب عصمة الانبياء ، ووجوب عصمة الانبياء ، حسب الاستدلال يتوقف على اطلاقها ، ويلزم الدور الباطل .

٢١ — ويعترض على الوجه الخامس مضافا إلى ما تقدم ، ان عدم متابعة النبي حال معصيته ، لا ينفي فائدة البعثة النبوية ، مع وجوب متابعته في جميع الطاعات .

٢٢ — وعلى الوجه السادس ان العقل ، لا يستقل بوجوب متابعة النبي على كل حال ، حتى حال معصيته بناء على عدم عصمته ، اذ ليس في عدم متابعته حالها ، احتمال ضرر يوجب العقل دفعه ، بل ان متابعته حالها ، قطع بالضرر الاخروي للمتابع ، فكيف يحكم العقل بوجوب متابعته ؟ واذن فصحة هدا الوجه تتوقف على حكم العقل بوجوب متابعة النبي ، بقول هطلق ، وذلك لا يكون إلا على تقدير عصمته ، فلو استدل عـــلى وجوب عصمته ، بحكم العقل للزم الدور ، وهو باطل .

٧ — من أدلة وجوب عصمة الانبياء ، انه لو لم تجب عصمة الانبياء للزم من تخصيصهم بالنبوة ، الترجيح بلا مرجح ، وهو غير جائز ، لأنه يرجع الى الترجح من غير مرجح ، اي الوجود من غير سبب كاف له ، وذلك محال عقلا ، لمخالفته مبدأ السبب الكافي .

٢٣ — ويعترض عليه منع الملازمة ، فانه لا دليل عـــلى حصر مرجح النبوة بالعصمة مستقلة ، او مع غيرها ، فمن المحتمل ان يكون المرجح لهم ، كمالهم العقلي والعلمي والخلقي ، ومع هذا الاحتمال يبطل بذلك الاستدلال .

٨ — الاخبار وهي كثيرة بلغت حد التواتر .

منها ما رواه الصدوق عن ابي السلط الهروي ، عن الرضا «ع» ، وقد سأله علي بن الجهم في مجلس عقده المأمون العباسي للمناظرة ، قـــال له يا ابن رسول الله أتقول بعصمة الانبياء ؟ قال (بلى) والحديث طويل .

ومنها ما رواه ايضاً عن صالح بن علقمة عن الصادق «ع» قال قلت يا ابن رسول الله اخبرني عمن تقبل شهادته ، ومن لا تقبل ، فقال « يا علقمة كل من كان على فطرة الاسلام جازت شهادته قال فقلت له تقبل شهادة مقتر في الذنوب ، فقـــال له ياعلقمة لو لم تقبل شهادة المقترفين للذنوب لما قبلت إلا شهادات الانبياء ، لأنهم هم المعصومون ، دون سائر الخلق » .

٢٤ — ويعترض على الاستدلال بالاخبار ، ان ما ذكر منها لا يدل على ازيد من العصمة ، لا على وجوبها مطلقاً ، كما هو المدعى .

٩ — انه يلزم من عدم عصمة الانبياء امور ، لا يجوز الالتزام بها .

١ — رد شهاداتهم ، لارتكابهم الذنوب ، واللازم باطل ، فان من لا تقبل شهادته في متاع الدنيا ، كيف تقبل شهادته في دين الله ؟

٢ — ان يكونوا من حزب الشيطان ، ويستحقوا العذاب ، واللعن اذا ارتكبوا المعاصي واللازم باطل ، فان من يكون كذلك ، لا يصلح لمقام النبوة .

٣ — ان لا يكونوا من المصطفين الاخيار ، ولا من المسارعين بالخيرات ، واللازم منتف بوصف الله تعالى لبعضهم بالمسارعة في الخيرات بقوله « ويسارعون في الخيرات » (١) ، ولبعضهم بأنهم من المصطفين الاخيار ، بقوله « وانهم عندنا لمن المصطفين الاخيار » (٢) ، وغير ذلك من اللوازم التي ذكرت في كتب الكلام .

٢٥ — ويعترض على الاستدلال بذلك .

اولا : انه اخص من المدعى ، فانه لا يدل على وجوب عصمتهم ، قبل النبوة .

ثانياً : انه لا يدل على عصمتهم ، من الذنوب سهواً .

ثالثاً : ان اللازم الاول لا يدل على وجوب العصمة عن الصغيرة ، مع عدم الاصرار عليها ، اذ لا يوجب ذلك الفسق ، التي ترد معه الشهادة .

رابعاً : ان اللازم الثالث ، لا يدل على وجوب العصمة ، فان عدم العصمة ، لايمنع من المسارعة في الخيرات .

١٠ — من ادلة وجوب عصمة الانبياء ، قوله تعالى « لا ينال عهدي الظالمين » (٣) .

٢٦ — والاستدلال بالآية يتوقف على بيان امر هو ان الاوصاف المأخوذة في موضوعات الاحكام على انحاء .

---

(١) آية ١١٤ آل عمران (٢) آية ٤٧ ص
(٣) آية ١٢٤ البقرة

١ – ان لا يكون له دخل في سببية ثبوت الحكم لموضوعة أصلا وإنما اخذ فيه لمجرد العلامة والاشارة إلى ما هو الدخيل فيه نحو قول الصادق «ع» (عليك بهذا الجالس) مشيراً إلى « زرارة بن اعين » فانه من المعلوم ان الجلوس ليس له دخل في سبب الاخذ بقول زرارة ، وان ما له ذلك عدالته ووثاقته .

٢ – ان يكون له دخل في سببية ثبوت الحكم للموضوع بنحو يكون وجوده ولو وقتاً ما سبباً لثبوت الحكم لموضوعه سواء ، كان ذلك في الزمن الماضي أو الحالي ، نحو قوله تعالى « ومن يقتل مؤمناً متعمداً فجزاؤه جهنم خالداً فيها » [١] وقوله تعالى « يوصيكم الله في أولادكم للذكر مثل حظ الانثيين » [٢] فان الايمان والتعمد سببان للخلود في جهنم في الآية الاولى والذكورة سبب مضاعفة ميراث الذكر على الانثى في الآية الثانية .

٣ – ان يكون له دخل في سببية ثبوت الحكم لموضوعه ولكن بنحو يتوقف الحكم عليه وجوداً وعدماً ، لا كالنحو الثاني . نحو قوله تعالى [٣] « ومن كان منكم مريضاً أو على سفر فعدة من أيام أخر » إذ يدور الحكم بوجوب الافطار المدلول عليه بوجوب القضاء بقوله « فعدة من أيام أخر » مدار احد الامرين السفر والمرض ، أو كليهما وجوداً وعدما .

٢٧ – وبعد ذلك فوجه الاستدلال بالآية ان ظاهر عنوان الظالمين فيها انه من النحو الثاني الذي يكون سبباً لثبوت الحكم لموضوعه ، بوجوده ، ولو آنا ما ، وذلك بالانصراف بسبب مناسبة الحكم للموضوع ، وذلك لعظم خطر النبوة ، فحصول الظلم ، ولو وقتاً ما مانع عن نيل عهد النبوة ، والامامة ، على التفسيرين في الآية ، وعلى تفسيرها بالامامة تدل على عدم نيل الظالم ، عهد النبوة بمفهوم الأولوية ، لأولوية النبوة بذلك من الامامة ، ويكون مفهوم الآية ان من اتصف بالظلم ، ولو وقتا ما ، لا ينال عهد الله بالإمامة ، وبالأولوية عهده بالنبوة ، وبما ان للآية اطلاقاً بسبب الأحوال ، والأزمان ، فتعم سائر الأزمان ، وسائر الشرائع السابقة ، من لدن آدم الى نبوة محمد (ص) ، ولازم ذلك وجوب عصمة الانبياء جميعاً عن الذنوب ، قبل البعثة وبعدها ، كبيرها وصغيرها عمداً وسهواً ،

---

(١) آية ٩٤ النساء (٢) آية ١٠ النساء

(٣) آية ١٨٤ البقرة

كما هو مذهب الشيعة الامامية .

٢٨ – ويعترض عليه ان ذلك اخص من المدعى ، فانه لا يشمل فعل الذنب سهواً ، للانصراف عن ذلك عرفاً بمناسبة الحكم للموضوع ، وإن كان يشمله الظلم لغة لأنــه وضع الشيء في غير محله ، ولا يدل على عصمتهم عن السهو والنسيان ، كما هو المدعى .

٢٩ – ولرب معترض ان ظاهر صفة الظالمين في الآية هو النحو الثالث الذي يتوقف الحكم عليه وجوداً وعدماً ، لأن ظاهره هو الظالم حالا ، لا من سبق ان اتصف به ، فلا يشمل من اقلع عن الظلم ولم يكن ظالماً حالا ، فلا يدل على عصمة الانبياء عن المعصية قبل النبوة ، فيكون اخص من المدعى .

٣٠ – والجواب انه لو سلم ظهور الظالم في الآية في الظالم حالا ، فان هنا قرينة على ان المراد بالظالم هو الثاني ، وتلك القرينة عقلية ارتكازية وهي خطر النبوة وعظمها ، فــلا تكون لمن اتصف بالظلم ، ولو وقتاً ما ، وبهذه القرينة يرفع اليد عن الظاهر لو سلم ، اذانه في محل المنع .

١١ – انه لو لم تجب عصمة الانبياء لزم نقض غرض الله في ارسالهم ، ذلك انه بدون العصمة بالمعنى الصحيح ، ولو قبل النبوة يرتفع الوثوق بهم ، لتجويز الكذب والخطأ في اقوالهم ، وكذلك السهو والنسيان عليهم ، وتنحط منزلتهم في النفوس ، وتنفر الناس منهم ، فلا يطيعونهم ، وذلك نقض للغرض الذي من أجله بعث الانبياء ، وبينه الله بقوله تعالى : « وما ارسلنا من رسول الا ليطاع بإذن الله » [١] ، وذلك يستلزم العبث في بعث الانبياء ، وهو غير جائز على الله ، وهذان الوجهان هما أحسن الوجوه .

عصمة نبينا محمد وأفضليته على سائر الأنبياء :

٣١ – اما عصمة نبينا محمد (ص) ، فيدل عليها أمور :

١ – الدليل على عصمة الانبياء جميعاً ، وهو منهم .

---

(١) آية ٦٣ النساء

٢ — الاخبار المتواترة من ائمتنا «ع» والتي تفيد انه لم يعص الله تعالى منذ خلقه ، الى ان قبضه.

منها ما رواه عمر بن يزيد عن الصادق «ع». قال قلت لأبي عبد الله عن قوله تعالى « ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك وما تأخر » [١] قال « ما كان له ذنب ولا هم بذنب ولكن الله حمله ذنوب امته ثم غفرها له ».

ومنها ما رواه المفضل بن عمر عنه أيضاً ، قال سألته عن قوله تعالى « ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك وما تأخر » فقال (والله ما كان له ذنب ولكن الله سبحانه ضمن له أن يغفر ذنوب شيعة علي ما تقدم من ذنبهم وما تأخر).

٣ — ان المشركين لم يحتجوا على النبي (ص) بأنه ارتكب ما ينهي عنه القرآن من الذنوب ، ولو كان ذلك منه لاحتجوا عليه ولنقل ذلك الينا بالتواتر لتوفر الدواعي لنقل ذلك ، ولم ينقل ذلك.

٣٢ — وقد استدل الفاضل البحراني في كتابه « لسان الصدق » ف ٨٣٥ على ذلك بقوله تعالى « وما ينطق عن الهوى ان هو إلا وحي يوحى » [٢] وقوله تعالى « سنقرئك فلا تنسى » [٣] وقوله تعالى « ولو تقوّل علينا بعض الاقاويل لأخذنا منه باليمين ثم لقطعنا منه الوتين فما منكم من احد عنه حاجزين » [٤] بتقريب ان انتفاء اللازم في الآية الثالثة الذي هو الاخذ باليمين وقطع الوتين يقتضي انتفاء تقوله ، اي القول من عند نفسه ، واختلاق ما لم يقله الله كذباً عليه ، ونسبته الى الله تعالى.

٣٣ — ويعترض عليه بأن القدر المتيقن من هذه الآيات هو العصمة في تبليغ الوحي ، فلا تدل على عصمته من الذنوب مطلقاً ، ولا عن السهو والنسيان إذ لا إطلاق لها ، فدعواه الاطلاق فيها غير صحيح ، وإذن فلا يصح الاستدلال بها على ان النبي (ص) معصوم من الذنوب — قبل البعثة وبعدها في تبليغ الوحي وغيره ، وعن السهو والنسيان ، كما هو

---

(١) آية ٢ الفتح (٢) آية ٢ النجم

(٣) آية ٦ الاعلى (٤) آية ٤٤ الحاقة

مذهب الشيعة الامامية .

٣٤ — ولرب معترض ان في القرآن من الآيات ما يدل على صدور الذنب عن الانبياء، وعدم عصمتهم عن الذنوب كقوله تعالى « وعصى آدم ربه فغوى » [١] وقوله تعالى في داود « وظن داود انما فتناه » [٢] وقوله تعالى في ذي النون « وذا النون إذ ذهب مغاضباً فظن ان لن نقدر عليه » [٣] وقوله في يوسف « ولقد همت به وهم بها لو لا ان رأى برهان ربه » [٤] وقوله في نبينا محمد (ص) « وتخفي في نفسك ما الله مبديه » [٥] وقوله « عفا الله عنك لم اذنت لهم [٦] وقوله « ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك وما تأخر » ، وقوله « ووجدك ضالا فهدى » [٧] . الى غير ذلك من الآيات التي يظهر منها صدور المعصية عن الانبياء ، او يظن منها ذلك .

٣٥ — والجواب على ذلك .

اولا : انه لا دلالة في هذه الآيات ، على صدور المعصية عن الأنبياء .

٣٦ — اما قوله « فعصى آدم ربه فغوى » فان المعصية لغة وعرفاً مخالفة الامر ، او النهي مطلقاً ، لا خصوص الامر الوجوبي ، والنهي التحريمي ، بل تعم الامر الندبي، والنهي الكراهي ، فمخالف الامر الندبي ، والنهي الكراهي يكون عاصياً ، كما يكون كذلك مخالف الامر الوجوبي ، والنهي التحريمي بلا فرق ، ولذا يقال امرته بكذا فعصاني ، وان كان ذلك امراً ندبياً ، فآدم ما خالف نهياً تحريمياً ، وإن خالف نهياً تنزيهياً ، فلا ذنب له حتى يدل على المدعى ، ومعنى غوى خاب من الثواب الذي كان يستحقه ، لو لم يخالف بأكله من الشجرة التي نهى عنها قال الشاعر :

ومن يلق خيراً يحمد الناس امره ومن يغو لا يعدم على الغي لائما

او خاب مما امّل من الخلود ، لو اكل من الشجرة التي نهي عنها .

---

(١) آية ١٢١ طه (٢) آية ٢٤ ص
(٣) آية ٨٧ الانبياء (٤) آية ٢٤ يوسف
(٥) آية ٣٧ الاحزاب (٦) آية ٤٤ التوبة
(٧) آية ٧ الضحى

٣٧ ــ واما قوله « فظن داود انما فتناه » ، فان معناه ابتليناه ، لا عاقبناه على ذنب كما في قوله تعالى « ان هي الا فتنتك » اي بلاؤك .

٣٨ ــ واما قوله « فظن ان لن نقدر عليه » ، فان معناه ان لن نضيق عليه رزقه ، لا القدرة بمعنى التمكن منه ، كما في قوله « الله يبسط الرزق لمن يشاء ويقدر » [١] اي يضيق .

٣٩ ــ واما قوله « لقد همت به وهم بها » فان معناه كما روي في عيون الاخبار عن الرضا «ع» مما ذكره عند المأمون في تنزيه الانبياء ، ان هم بها جواب لولا مقدم عليها ، اي لولا ان رأى برهان ربه ، لهم بها نظير القول قتلتك لو لا اني اخاف الله ، فلا يكون هم بالمعصية اصلا ، ولا دليل على ان جواب لو لا لا يتقدم عليها ، ولو سلم ذلك ، فانه يمكن تقدير جواب لها دل عليه المذكور ، او همت بأن يقاربها ، وهم بقتلها إذا أجبرته على ذلك ، كما ورد ذلك في بعض اخبار ائمتنا «ع» .

٤٠ ــ مضافاً الى ان هم بالشيء لغة حدث نفسه به قبل وقوعه ، بخلاف القصد ، فانه ارادة الشيء ، وحديث النفس ليس بمعصية ، كما ان ارادة المعصية ، بلا فعل شيء من مقدماتها ، كذلك ، اذ لا يكون هناك معصية ، ولا تجرّ على الله ، وإن كان في ذلك لوم ، كما ذكر في اصول الفقه .

٤١ ــ واما قوله « عفا الله عنك لم اذنت لهم » ، فانه عتاب للنبي على اذنه لبعض المنافقين ، الذين طلبوا منه ان يأذن لهم بالتخلف عن غزوة تبوك ، والخروج إلى الشام ، وهو من ألطف أنواع العتاب ، حيث بدأ بالعفو قبل المعاتبة ، وكان من استأذنه اجدب بن قيس ، ومعتب بن قشير الانصاريين ، والعفو معناه المجاوزة عن الذنب ، وترك ما هو اولى بالعمل من غيره ، لا خصوص المعنى الاول ، كما يقول القائل لمن يعاتب اخاه بما يشق عليه ، لم تعاتبه بما يشق عليه ، وإن كان ذلك جائزاً له .

«١» آية ٢٨ الرعد

٤٢ — اما قول الزمخشري في (الكشاف) عند تفسير الآية (ان العفو لا يكون إلا عن ذنب) ، فهو قول غير صحيح ، اذ كيف يكون الاذن من النبي لمن استأذنه ذنباً ، مع ان الله امره بقوله « فـاذا استأذنوك لبعض شأنهم فأذن لمن شئت منهم واستغفر لهم الله »[١].

٤٣ — وقيل معنى عفى الله عنك أدام عفوك ، لم اذنت لهم حتى يتبين لـــك الذين صدقوا ، وتعلم الكاذبين ؟ .

٤٤ — واما قوله « ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك وما تأخر » ، فان معناه من ذنب امتك ، ما تقدم منه ، وماتأخر بشفاعتك ، وأراد بالتقدم والتأخر تقدم الزمان وتأخره ، لا قبل النبوة وبعدها ، كما يقول القائل لغيره صفحت عن السالف والآنف من ذنوبك ، وذلك من باب التجوز لوجود الرابطة بينه وبين امته ، لذلك حسنت نسبة ذنوب امته اليه عرفاً ، ولا غرابة في ذلك ، فان القرآن نزل بلغة العرب ، واسلوبهم في البيان ، ومن عادتهم توجيه الخطاب الى شخص وإرادة غيره ، على حد قول الشاعر :

يابنت خير البدو والحضاره   ماذا ترين في فتى عمـــاره

ما زال يهوى حرة معطاره   إياك اعني واسمعي يا جاره

فالخطاب في الآيه ، وان توجه الى النبي ظاهراً ، الا ان المراد امته ، وفي القرآن كثير من قبيل ذلك ، ومنه قوله تعالى « يا ايها النبي اذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن »[٢] ، وقوله تعالى « فاعلم انه لا إله إلا الله واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات »[٣] ، فان الخطاب في الآية للامة لا محالة ، لان النبي كان عالما بمفاد هذا الامر ، وداعيا اليـــه قبل نزول الآية ، فلا معنى لامره بعلم ما يعلمه ، فانه طلب الحاصل ، وهو محال عليه .

٤٥ — ويدل على ذلك الخبران المرويان عن الصادق «ع» المذكوران آنفا ، فان مفاد الاول ان الله حمله ذنوب امته ، ثم غفرها له ، والثاني انه ضمن له ان يغفر ذنوب شيعة

«١» آية ٦٢ النور   «٢» آية ١ الطلاق
«٣» آية ١٩ محمد

علي«ع» ، ما تقدم منهم ، وما تأخر .

٤٦ – كما يمكن ان يكون ذلك على حذف مضاف ، اي ليغفر لك ما تقدم من ذنب امتك ، وما تأخر من ذلك .

٤٧ مضافا الى انه لو كان ذلك ، من النبي لعارضه به المشركون بقولهم « ان كتابك يشهد عليك بأنك مذنب ، فكيف نتبعك ونصدقك » ؟ ولو كان ذلك لنقل الينابالتواتر ، لتوفر الدواعي الى ذلك ، ولم ينقل ذلك ولو بخبر ضعيف ، ومن ذلك يعلم عدم صحة ما ذكره (البيضاوي) في تفسيره عند تفسير الآية من ان معنى ما تقدم من ذنبك وماتأخر ان المتقدم ما فرط منه في الجاهلية ، والمتأخر ما تأخر عن النبوة الى نزول الآية ، وقد تبعه في ذلك كثير من اهل السنة .

٤٨ – وقد اجاب السيد المرتضى[1] على هذه الآية ،حسب ما نقله عنه الشيخ الطبرسي في مجمع البيان ص ٣٥٦ (بأن الذنب في الآية . مصدر اضيف الى مفعوله ، بمعنى ذنبهم اليك في منعهم اياك من دخول مكة ، وصدهم إياك عن دخول المسجد الحرام ، وان معنى المغفرة على هذا ازالة احكام اعدائه ، ونسخها اي يزيل الله ذنبك عنك ، ويستر عليك تلك الوصمة ، بما يفتح لك من مكة ، فستدخلها فيما بعد ، مستدلا على ذلك بأنه لو لا إرادة ذلك ، لما كان لقوله « إنا فتحنا لك فتحا مبينا ليغفر لك الله » معنى معقول ، لأن المغفرة للذنوب لا تصلح ان تكون غرضا للفتح ، اذ لا تعلق لها به ، فكيف تكون غرضا له ؟) .

٤٩ – ويعترض عليه ان هذا التفسير يصلح من باب الاحتمال ، ويبطل به الاستدلال ، بيد ان ما ذكره من الدليل غير صحيح ، ذلك لأن صحته تتوقف على ان يراد بالفتح فتح مكة ، واللام لام التعليل ، اما لو اريد بالفتح النصر والظفر بالاعداء والسيطرة عليهم ، وباللام لام العاقبة ، كما في قوله تعالى « فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدواً وحزنا»[2] ، فانه لا يكون صحيحا ، لان معنى الآية حينئذ أنا نصرناك واظفرناك بأعدائك ، وجعلنا

---

(١) هو علم الهدى ابو القاسم علي بن الطاهر اليه انتهت رئاسة الشيعة في زمانه توفي سنة ٤٣٦ هـ

(٢) آية ٨ القصص

لك السيطرة عليهم بالاسلام ، ليكون عاقبة ذلك غفران ما تقدم من ذنب امتك في الجاهلية بالاسلام ، لانه يجب ما قبله، وما تأخر بشفاعتك ، وشفاعته لا تكون إلا للمذنبين المسلمين ، ولا اقل من الاحتمال ، فيبطل الاستدلال .

٥٠ – ومن ذلك يعلم الجواب عن قوله تعالى « فاصبر ان وعد الله حق واستغفر لذنبك »[1] وقوله « فاعلم انه لا إله إلا الله واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات » ، كما يعلم الجواب على جميع الآيات التي تدل على صدور الذنب عن الانبياء .

٥١ – ولرب قائل كيف تكون آية «فاعلم انه لا إله إلا الله واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات » نظير آية « ليغفر لك الله ما تقدم من ذلك وما تأخر » وهي تدل على ان النبي مطلوب منه الاستغفار لذنبه وحده ، بدليل عطف قوله « وللمؤمنين والمؤمنات » الذي يفيد أن الاستغفار ليس للامة ، والا لما ذكر المؤمنين والمؤمنات ، لكفاية (واستغفر لذنبك) عن ذلك ، إذ يكون تكراراً بلا فائدة .

٥٢ – ولكنه يجاب بأنه لا منافاة في ذلك ، لحمل الاستغفار على الاستغفار عن ذنوب الامة ، ذلك ان معنى فاستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات ، ان كل واحد من الامه مأمور بالاستغفار لذنبه ، وللمؤمنين والمؤمنات من اخوانه ، كما صرح الله تعالى بذلك بقوله « والذين جاءوا من بعدهم يقولون ربنا اغفر لنا ولاخواننا الذين سبقونا بالايمان »[٣] ، كما يعلم الجواب عما ورد في بعض دعائه (ص) « ربي اغفرلي خطيئتي ، وجهلي ، واسرافي على نفسي ، وما انت اعلم به مني » .

٥٣ – مضافا الى انه يمكن ان يكون المراد من الخطيئة التقصير عما ينبغي له في ارتفاع درجته وعلو منزلته ، من ان ينصرف بكله الى ربه ،فلا يشغله شيء مما يلزم لجسده ونسائه، وغير ذلك من ضروريات الحياة ، فعد ذلك خطيئته ، وان لم تكن كذلك ، ولذا قيل « حسنات الابرار سيئات المقربين » ، كما يمكن ان يكون ذلك على سبيل التواضع ، والتذلل بالدعاء ، تنزيلا لنفسه منزلة المذنب .

---

(١) آية ٥٥ غافر
(٢) آية ١٠ الحشر

٥٤ — وأما قوله « ووجدك ضالا فهدى » ، فان معناه ووجدك لا تعرف شريعة من الشرائع ، مثل قوله تعالى « علمك مالم تكن تعلم وكان فضل الله عليك عظيما »[١] فالضلال بمعنى معرفة شريعة من الشرائع أو بمعنى ما روي انه ضل في شعاب مكة في صباح فرده أبو جهل وقد ذكر ذلك (الشيخ فخر الدين الطريحي) في (مجمع البحرين) ص ٤٨ ، أو بمعنى ما ذكره (ابو الفضل الطبرسي) (ره) في مجمع البيان ص ٥٦ ط ايران ما نصه «أي مضلولا عنك ، في قوم لا يعرفون حقك ، فهـداهم إلى معرفتك ، وارشدهم الى فضلك والاعتراف بصدقك ، والمراد انك كنت خاملا لا تذكر ، ولا تعرف، فعرفك الله الناس، حتى عرفوك وعظموك » .

٥٥ — وليس معناه ، كما توهم انه كان قبل النبوة في الضلالة والانحراف عن دين الحق ، وكان على طريقة ضالا عما كان عليه في حال النبوة بعد البعثة ، وكان في مدة أربعين سنة غافلا عن النبوة والشريعة ، فان ذلك توهم لا يقـام له وزن ، بعد قيام الادلة العقلية على عصمته ، فإن النبي (ص) كان قبل البعثة يتعبد بشريعة نفسه ، لا منحرفاً عن دين الحق ، ولا متعبداً بالحنفية على مـلة ابراهيم (ص) ، كما ذكره ابن هشام في « السيرة النبوية » ولا بشريعة اي نبي من الانبياء الذين سبقوه ، ولا بشريعة العقل ، وإن اختلفت أقوال المسلمين في ذلك ، بل كان يعمل بشريعة نفسه لا غيره ، وذلك عليه إجماع الشيعة الامامية .

٥٦ — والدليل على ذلك انتعبده بشريعة من سبقه من الأنبياء ، اما بالوحي ،اوبالتعلم من علماء الاديان . اما الفرض الأول فهو معنى النبوة ، والموافقة في العبادة لمن سبقه من الانبياء لا تقتضي المتابعة . واما الثاني فلانه لو ثبت لافتخر اهل الاديان بذلـك ، ولو افتخر به لشاع ونقل الينا بالتواتر ، ولم يحصل ذلك .

٥٧ — مضافاً إلى انه لم يعاشر أحداً من أهل الكتاب ، ولم يأخذ منه شيئاً ، ولا من كتبهم لأنه كان « لا يقرأ ولا يكتب »ولذا لم يتعبد بشريعة منسبقه قبل البعثة،وموافقته في كثير من الأحكام مع غيره ليس معناه المتابعة .

٥٨ — ولرب قائل انه كيف يكون ذلك ؟ وان قوله تعالى « وأوحينا اليك ان اتبع

«١» آية ١١٤ النساء

ملة ابراهيم حنيفا وما كان من المشركين »[1] ، وقوله تعــالى « اولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده » [2] ، وقوله تعالى « شرع لكم من الدين ما وصى به نوحاً والذي أوحينا اليك » [3] ، إن ذلك يدل على ان النبي (ص) ، كان يعمل بشريعة من سبقه مــن الأنبياء .

٥٩ — ولكنه يجاب انهذه الآيات يراد بها الاتباع والاقتداء في اصول العقائد والاحكام التكليفية ، وإلا لم تختلف الاديان ، ولم يجز ان تكون شريعته ناسخة لشريعة من سبقه ، والحال انها مختلفة ، وبعضها ناسخ لبعض ، وشريعته ناسخة لشريعة من سقبه ، والمراد بهداهم اقتده ما اتفق عليه جميعهم ، وهو اصول الايمان ، كما يشعر بذلك قوله تعالى « ومن يرغب عــن ملة ابراهيم إلا من سفه نفسه » [4] فان معناد لا يترك دين ابراهيم وشريعته إلا من جهل نفسه بما فيها من الآيات الدالة على ان لها صانعاً ليس كمثله شيء ، إذ جهل قدر الله ، فان من جهل خالقه فهو جاهل نفسه ، كما فسرها بذلك الطبرسي ، ص ٤٩ ولاريب ان ذلك من اصول العقائد ، ومن ذلك يعلم الجواب عن قوله تعالى « وان كنت من قبله لمن الغافلين » [5] ، فان معناه وإن كنت من قبل ان اوحينا اليك هذا القرآن او من قبل نزول القرآن عليك من الغافلين عن الحكم التي فيه ، لا تعلم شيئاً منها ، او عن قصة يوسف والحكم التي فيها ، وقوله تعالى « ما كنت تدري ما الكتاب ولا الايمان » [6] ، فان معناه ما كنت تدري يا محمد قبل الوحي ما الكتاب ولا الايمان ؟ اي ما القرآن ، ولا الشرائع ، وتعاليم الايمان ، وقيل معناه ولا اهل الايمان ، اي من الذي يؤمن ، ومــن الذي لا يؤمن .

٥٦ — وقد استدل « المحقق القمي » في « القوانين المحكمة » على ان النبي (ص) كان يتعبد بشريعة نفسه ، بدليل آخر مضافاً إلى ما ذكر ، ومحصوله اجماع المسلمين والضرورة من الدين ان النبي محمد (ص) افضل من سائر الانبياء ، وتعبده بشريعة نبي منهم يستلزم تقدم المفضول على الفاضل ، وذلك قبيح لا يجوز على الله تعالى .

---

(١) آية ٢٣ النحل (٢) آية ٩٠ الانعام
(٣) آية ١٣ الشورى (٤) آية ١٣٠ البقرة
(٥) آية ٣ يوسف (٦) آية ٥٢ الشورى

٥٧ — ويعترض عليه ان تعبد نبي بشريعة نبي قبله ، ، لانه سبقه الى الحق لا يكون من تقديم المفضول على الفاضل ، فلا يكون قبيحاً على الله تعالى .

ثانياً : من الاجوبة على الآيات جميعاً ان احتمال ما ذكر لها من المعاني كاف في ابطال الاستدلال بها ، لأن الدليل إذا داخله الاحتمال سقط به الاستدلال :

ثالثاً :انها من الظواهر والظاهر لا يعارض البرهان العقلي ، وقد ثبت به آنفاً وجوب عصمة الانبياء .

افضليته على سائر الانبياء :

٥٨ — أما أفضليته على سائر الانبياء فقد اتفق المسلمون على ان نبينا محمداً (ص) افضل من سائر الانبياء ، وقد استدل على ذلك بوجوه كثيرة ، أذكر منها أربعة وجوه :

١ — اجماع المسلمين .

ويعترض عليه انه ليس بحجة لاحتمال مدركه .

٢ — الضرورة من الدين الاسلامي .

٣ — ان فضل نبي على نبي انما يكون بكونه أكمل منه ، او كونه أكثر ثواباً ، ولا ريب ان محمداً (ص) أكمل من سائر الأنبياء ، وأكثرهم ثواباً . أما انه أكملهم فلأنه أعلمهم ذلك لانه يعلم ما عندهم بتعليم الله ، وهم لا يعلمون ما عنده مما ليس عندهم ، فهو أعلم منهم ، وقد قال الله تعالى « هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون إنما يتذكر أولوا الالباب»[1]

٥٩ — اما انه يعلم ما عندهم فلقوله تعالى « وأنزل عليك الكتاب والحكمة وعلمك ما لم تكن تعلم وكان فضل الله عليك عظيما » [2] فقد فسر قوله تعالى وعلمك ما لم تكن تعلم بأن المراد بما لم تكن تعلم الشرائع السابقة ، وانباء الرسل الاولين ، وغير ذلك من العلوم ، وقد ذكر ذلك «ابوالفضل الطبرسي» في مجمع البيان ص ١٧١ .

---

(١) آية ٩ الزمر (٢) آية ١١٢ النساء

٦٠ –واما انه اكثر ثواباً من سائر الانبياء فلوجهين :

١ – ان مشقته في تبليغ رسالته اضعاف مشقة غيره من سائر الانبياء ، ذلك لأنه ارسل الى الناس كافة ، وكان ينشر دعوته بين المشركين من العرب ، الذين هم اشد تعصباً لما وجدوا عليه آباءهم ، واشد كفراً ونفاقاً ، حتى قال (ص) « ما مني نبي بمثل ما منيت به » اي ما بلي نبي كبلائي .

٢ – ان شريعته عامة لعامة البشر ، بخلاف سائر الانبياء ، ومن كانت شريعته عامة لسائر الخلق يكون العامل بها اكثر من غيره ، فيكون ثوابه اكثر من ثواب سائر الانبياء ، كما يدل عليه قوله تعالى « من جاء بالحسنة فله عشر امثالها »[1] ، فيكون افضل منهم ، قال تعالى « وما ارسلناك إلا كافة للناس »[2] .

٤ – الاخبار منها ما روي عن الرضا «ع» ، قال : قال رسول الله « ما خلق الله خلقاً افضل مني ولا أكرم عليه مني ، قال علي فقلت يا رسول الله ، انت افضل ام جبرئيل ؟ فقال يا علي ان الله تبارك وتعالى فضل انبياءه المرسلين على ملائكته المقربين ، وفضلني على جميع النبيين والمرسلين ، والفضل بعدي لك يا علي ، وللأئمة من بعدك » .

ومنها ما روي عن ابي عبد الله الصادق انه قال « كان جبرئيل إذا أتى النبي (ص) قعد بين يديه قعدة العبيد ، وكان لا يدخل حتى يستأذن » :

ومنها ما روي عن الرضا «ع» انه قال قال رسول الله (ص) « انا سيد من خلق الله ، وانا خير من جبرئيل واسرافيل ، وحملة العرش ، وجميع الملائكة المقربين ، وانبياء الله المرسلين » ، والاخبار في ذلك كثيرة متواترة .

المعجزة :

١ – لقد ذكرت آنفاً وجوه الحاجة إلى النبوة ووجوبها ، ومما لا ريب فيه ان النبوة

---

(١) آية ١٦٠ الانعام (٢) آية ٢٨ سبأ

لا تتحقق فوائدها إلا بنبي يثبت نبوته ، ولا تثبت نبوة النبي إلا بشروط ، وهي ثلاثة ، كما ذكرها المتكلمون .

١ — ان لا يدعي ما يخالف العقل ، كالشرك والالحاد .

٢ — ان يدعو الناس إلى ما فيه طاعة الله ، وخير البشر جميعا .

٣ — ان يظهر عقب دعواه معجزة مقرونة بالتحدي يثبت بها دعواه ، وتكون مطابقة لها .

٢ — ومن البديهي ان ذلك لا يكون ، إلا مع إمكان المعجزة ذاتا ووقوعا ، لذلك كان لا بد في المقام من بحث امور :

معنى المعجزة :

٣ — ان معنى المعجزة في اللغة هو ما لا يقدر الانسان على فعله .

اما في الاصطلاح الشرعي ، فقد عرفها المتكلمون بتعاريف .

١ — انها الفعل الربوبي ، الصادر عن واحد خاص من البشر ، مقرونا بالتحدي ، ودعوى النبوة .

٢ — انها كل فعل ممتنع عادة ، ممكن ذاتا ، كإحياء الموتى ، وقلب العصا حية تسعى ، الى غير ذلك .

٣ — انها امر خارق للعادة مقرون بالتحدي ، مع عدم المعارضة له .

٤ — انها فعل ، او نفي ما ليس بمعتاد بين الناس .

٤ — ومهما يكن من امر ، فان هذه التعريفات لفظية من قبيل شرح مفهوم اللفظ ، فلا يضر فيها عدم الشمول للافراد ، ولا عدم المنع من دخول ما ليس منها ، ويعبر عن ذلك بعدم الاطراد والانعكاس .

٥ — والمراد بالامر الخارق للعادة ، ما ليس بوسع البشر ان يفعلوه عادة ، سواء كان

فعلا كإحياء الموتى ، او نفيا كتعجيز القادر عـــن رفع اخف الاشياء كالريشة مثلا ، وبطابق الدعوى مايوافقها لتكون بينة له، والمقرون بالتحدي مايؤتى به للاعجاز ابتداء، اوبعد الاقتراح وقد خرج بالخارق للعادة ما كان معتاداً ، كالسحر والشعوذة ، والحذاقـــة في الصناعات ، وما الى ذلك ، وبمطابق الدعوى ما خالفها مثل ما جرى على يد « هارون بن حبيب الحنفي » الملقب بمسيلمة الكذاب ، وقد ادعى النبوة في زمن النبي (ص) ، وكان رئيسا في قومه وفد على النبي (ص) مع جماعة من قومه فأسلم ، وسأل النبي ان يجعل الامر له بعده ، وكان في يد النبي (ص) عسيب من سعف النخل ، فقال لمسيلمة لو سألتني هذا العسيب الذي في يدي ما أعطيتكه ، فلما رجع إلى اليمامة ارتد وادعى النبوة ، فقد نقل عنه كما ذكر في « الفتوحات الاسلامية » ص ١٣ وكتاب « لسان الصدق في إحقاق الحق » ص ١٤٥ ، وسواهما من الكتب ان قومه اتوه برجل اعور ، فقالوا له ان اخـــا قريش ، يعنون نبينا محمداً (ص) يتفل في عيون العميان فيبصروا، فاتفل في عين هذا العوراء فتفل فيها ، فعميت عينه الصحيحة ، وقالوا له ان اخا قريش يتفل في البئر القليلة ، فيكثر ماؤها ، وعندنا بئر ماؤها قليل فاتفل فيها ليكثر ماؤها ، فتفل فيها ففاض ما فيها مـــن ماء ، ولا ريب في ان عمى عين مبصرة بسبب تفلة في عين عوراء ، وغور ماء بسبب تفلة فيها ، من الامور الخارقة للعادة ، إلا انها غير مطابقة للمطلوب ، ولا موافقة للدعوى ، وخرج بمقرونة بالتحدي الكرامات التي تظهر على ايدي اولياء الله ، مثل ما جرى لمريم بنت عمران من إتيان رزقها من عند الله ، كما قص الله تعالى بقوله « كلما دخل عليها زكريا المحراب وجد عندها رزقا قال يا مريم انى لك هذا قالت هو ون عند الله » [١] ، وماجرى على أيدي الانبياء قبل بعثتهم ، المعبر عنه بالإرهاص مثل تظليل الغمامة نبينا محمداً (ص) في سفره الى الشام ، وخمود نار فارس عند مولده ، وكانت لم تخمد منذ خمس مئة عام ، وسقوط شرفات ايوان كسرى وغير ذلك ، فان كل اولئك لم يؤت به للاعجاز ، وإن

---

(١) آية ٣٧ آل عمران

كان خارقا للعادة ، لأنه غير مقرون بالتحدي .

٦ — وقد اعترض على ذلك بوجوه :

١ — انه لو صدر الفعل المعجز عن غير النبي ، لم يكن خلاف المعتـــاد ، فلا تحصل المعجزه بفعله .

٧ — ويجاب على ذلك بأن صدور المعجز عـــن الانبياء والاولياء ، لا يوجب كونه معتاداً ، حتى لا تحصل المعجزة بفعله ، فالملازمة ممنوعة .

٢ — انه لو صدر المعجز عن غير الانبياء ، لنفر الناس منهم بسبب مشاركة غيرهم لهم في ذلك .

٨ — ويجاب على ذلك بمنع الملازمة ايضا ، اذ قد يشارك نبي نبيا ، كما شارك هارون موسى ، ولم يحصل ذلك ، فمشاركة غيرهم في ذلك كذلك .

٣ — انه لو صدر المعجز عن غير الانبياء لبطلت دلالته على صدق النبي ، لان الدلالة على صدقه بالمعجز ، فاذا صدر عن غيره لا تبقى له دلالة على ذلك .

٩ — ويجاب عليه بأن الدلالة على النبوة المعجز مع التحدي . لا المعجز وحده ، وفي غير النبي لا تحدي ، فلا تبطل الدلالة ، وتمنع الملازمة .

٤ — انه لو ظهرت المعجزة على يد صادق غير النبي ، لوجب ان تظهر عـــلى يد كل صاق ، فيلزم عموم ظهور المعجزة ، واللازم باطل فالملزوم مثله ، اعني ظهور المعجزة على يد غير النبي .

٢٠ — ويجاب بأن ظهور المعجزة الخارقة للعادة ، انما هو تكريم لصاحب المعجزة ، من قبل الله تعالى ، ولا يوجد ذلك في غير الانبياء ، والاولياء الصالحين ، فـــلا عموم في ذلك .

امكان المعجزة :

١١ — لقد اختلف الفلاسفة في امكان المعجزة النبوية ، فذهب الإمام « الغزالي » الى

الى استحالتها على تقدير وجود السببية ، بين الحوادث الطبيعية بعضها مع بعض ، وإن كان لم يبين نوع الاستحالة — من أنها ذاتية ،او وقوعية ، وذهب « كانت » و «سبينوزا» و « داود هيوم » من الفلاسفة الغربيين الى استحالتها بقول مطلق ، وإن كانوا لم يبينوا نوع الاستحالة فيها .

ما يظهر من كلام الغزالي :

١٢ — ان الذي يظهر من كلام الغزالي في تهافت « الفـــلاسفة » ص ١٩٠ — ١٩٦ الاستحالة الذاتية ، على تقدير وجودالسببية بين الحوادث الطبيعية بعضها مع بعض، حيث قال هناك ما نصه « اما الملقب بالطبيعيات فهي علوم كثيره نذكر اقسامهـــا ليعرف ان الشرع ليس يقتضي المنازعة فيها، ولا انكارها إلا في مواضع ذكرناها ، وليس يلزم مخالفتهم شرعا في شيء من هذه العلوم ، وانما نخالفهم من جملة هذه العلوم في اربع مسائل : الاولى حكمهم بأن هذا الاقتران المشاهد بين الاسباب والمسببات اقتران تلازم بالضرورة ، فليس في المقدور ولا في الإمكان ايجاد السبب دون المسبب ، ولا وجود المسبب دون السبب ، واثر هذا الخلاف يظهر في جميع الطبيعيات ، وقال : وانما يلزم النزاع في الاولى من حيث يبني عليها اثبات المعجزات الخارقة للعادة من قلب العصا ثعبانا ، واحياء الموتى ، وشق القمرومن جعل مجاري العادات لازمة لزوما ضروريا احال جميع ذلك ، وأولوا ما في القرآن من احياء الموتى فقالوا اراد به إزالة الجهل بحياة العلم ، واولوا تلقف العصا سحر السحرة على ابطال الحجة الإلهية الظاهرة على يد موسى شبهات المنكرين ، واما شق القمر فربمـا انكروا وجوده وزعموا انه لم يتواتر ، فلنخص في المقصود الاقتران بين ما يعتقد في العادة سببا وبين ما يعتقد مسببا ليس ضروريا عندنا ، بل كل شيئين ليس هذا ذاك ، ولا ذاك هذا ، ولا اثبات احدهما متضمن لإثبات الآخر ، ولا نفيه متضمن لنفي الآخر ، فليس من ضرورة وجود احدهما وجود الآخر ، ولا من ضرورة عدم احدهما عدم الآخر ، مثل الري والشرب ، والشبع والاكل ، والاحتراق ولقاء النار ، والنور وطلوع الشمس، وجز

«الرقبة والموت والشفاء وشرب الدواء، واسهال البطن واستعمال المسهل وهلم جرا الى كل المشاهدات من المقترنات في الطب والنجوم، والصناعات والحرف، وان اقترانها لما سبق من تقدير الله سبحانه بخلقها على التساوق، لا لكونه ضروريا في نفسه غير قـــابل للفرق، بل هو في المقدور خلق الشبع دون الاكل، وخلق الموت دون جز الرقبة، وإدامة الحياة مع جز الرقبة، وهلم جرا إلى جميع المقترنات، وأنكر الفلاسفة امكانه وادعوا استحالته، وقال والنظر في هذه الامور الخارجة عن الحصر يطول، فلنعين مثالا واحداً، وهو الاحتراق في القطن مثلا مع ملاقاة النار، فانا نجوز وقوع الملاقـــاة بينهما دون الاحتراق، ونجوز حدوث انقلاب القطن رماداً محترقاً دون ملاقاة النار، وهم ينكرون جوازه، الى ان قال بل نقول فاعل الاحتراق – بخلق السواد في القطن، والتحرق في أجزائه، وجعله حراقاً او رماداً هو الله، او بواسطة الملائكة، او بغير واسطة، فاما النار وهي جمادفلا فعل لها، فما الدليل على انها الفاعل؟ ولس له دليل إلا مشاهدة حصول الاحراق عنـد ملاقاة النار، والمشاهدة تدل على الحصول عنده، ولا تدل على الحصول به، وانه لا علة سواه».

١٣ – ولا ريب ان الذي يظهر من كلام الغزالي هذا هو ان المعجزة مع القول بالأسباب والمسببات في العالم تكون مستحيلة ذاتا.

ما يظهر من كلام كانت :

١٤ – اما الذي يظهر من كلام «كانت» المنقول عنه في فصل «التحليل السامي» من كتابه «نقد العقل المجرد» ان الاستحالة ذاتية حيث قال هناك حسب مـــا نقل عنه في «الفلسفة الحديثة» ص ٢٩٠ ما نصه «ليس في العالم من نظام موجود في الطبيعة نفسها، إنما نظمه الفكر البشري الذي عرفه وأدركه، ونظمه حسب قوانينه هو المتأصلة فيه، اي انه ليس للعالم الطبيعي قوانين خاصة يسير بمقتضاها غير القوانين والصور الذهنية التي يعمل بها العقل، فقوانين الاشياء هي قوانين العلم، والعلاقة التي تربط الافكار بعضها مع بعض هي نفسها العلاقة التي تربط الاشياء، فاذا كنت ترى العقل يسير في حكمه من المقدمة إلى النتيجة، فان الاشياء تسير من العلة إلى المعلول، ولا غرابة فنحن لا نعـــلم الاشياء الخارجية إلا بالفكر، ولهذا الفكر قوانين يجب أن يسير على أساسها، فعمل الفكر هو

---

(١) هو «عمانوئيل كانت» الالماني من فلاسفة القرن الثامن عشر ولد في «كونسبرج» سنة ١٧٢٤ م.

قوانينه ، فنهتدي إذن ان تكون تلك القوانين العقلية هي نفسها قوانين الطبيعة ، او كما قال « هجل » « ان قوانين المنطق وقوانين الطبيعة شيء واحد » اذن فقوانين العلم واصوله ضرورية يستحيل عليها الاختلال ، لأنها هي قوانين الفكر وقوانين الفكر مفطورة فيه ، نشأت من طبيعة تكوينه وتركيبه ، ومعنى ذلك ان نفس القوانين التي سارت على اساسها التجربة ، في الماضي والحاضر ستظل حية الى الأبد ، وبهذا ينهار صرح الشك الذي بناه « هيوم » ، فالعلم مطلق والحقيقة خالدة » .

١٥ — ومما لا ريب فيه ان يستظهر من قول « كانت » « ان القوانين التي سارت على اساسها التجربة في الماضي والحاضر ستظل صحيحة إلى الابد ، وقوله : « فالعلم مطلق والحقيقة خالدة » ان المعجزة الخارقة لحكم العادة التجريبية توجب اختلال تلك القوانين التي سارت على اساسها التجربة ، وذلك يوجب استحالتها ذاتا .

ما يظهر من كلام سبينوزا :[1]

١٦ — أما ما يظهر من كلام « سبينوزا » حسب ما نقل عنه في الفلسفة الحديثة ص ١٥١ مع إنكاره المعجزات في كتابه « مقالة في المعجزات » ما نصه « ان العالم مسير في طريق معلومة مرسومة ليس عن السير فيها من محيص ، ذلك لأن قوانين الطبيعة اي إراده الله لا تتبدل ولا تتغير وهي لا بد تنتج نتائجها ، من غير نظر الى الانسان ورغبته ، أما ما يظهر من كلامه هذا فهو ان الاستحالة ذاتية ، فانه من الواضح ان يستظهر منه ذلك .

ما يظهر من كلام داود هيوم :[2]

١٧ — أما داود هيوم فانه يقول حسب ما نقل عنه في « الفلسفة الحديثة » ص ٢٤٥ « ان التجربة قد دلت على ان الكون يسير في نظام معين ، فالعقل أقرب إلى استمراره منه إلى قبول كسره واضطرابه » ، وهذا يدل على ان الاستحالة وقوعية لا ذاتية ، لأن ذلك نتيجة لمذهبه الذي ينكر به ضرورة التتابع السببي بين الاسباب والحوادث الطبيعية فما دامت الاشياء لا تتتابع في نظام معين ، فمن الجائز ان يحدث في الطبيعة اي شيء ، ومهما يكن من شيء فان الصحيح امكان المعجزة — ذاتا ووقوعاً .

---

(١) سبينوزا هو فيلسوف يهودي هولندي من فلاسفة القرن السابع عشر توفي سنة ١٦٧٧م

(٢) دافيد هيوم هو فيلسوف انكليزي من فلاسفة القرن الثامن عشر ولد في ادنبرة سنة ١٧١١م

١٨ — والدليل على ذلك :

ان المستحيل الذاتي ، حسب ما ذكر آنفاً هو ما تكون نفس ما هيته مقتضية لعدمه، بمعنى ان ذلك لازم ماهيته ، وما يلزم من فرض وجوده مخالفة لمبدأ الهوية ، الذي يعبرعن حقيقة واضحة ، هي ان الشيء نفسه لا غيره ، ذلك ان ثبوت الشيء لنفسه ضروري ، وسلبه عنها محال ، ولا ريب في ان المعجزة ليست كذلك ، اذ لا تقتضي ماهيتها عدم وجودها ، ولا يلزم من فرض وجودها مخالفة لمبدأ الهوية ، كما يلزم من فرض وجود شيء وعدمه في آن واحد ، فلا تكون مستحيلة ذاتاً ، بل هي ممكنة كذلك .

١٩ — واما عدم استحالتها وقوعاً وامكانها كذلك ، فلأن المستحيل الوقوعي هو ما يستحيل وجوده بالغير ، وما يلزم من فرض وقوعه أي وجوده محال ، أو ما يخالف مبدأ السبب الكافي ، والمعجزة ليست كذلك إذ لا يلزم من وقوعها محال ، وهي توافق مبدأ السبب الكافي ، ولا تخالفه لأنها توجد بأسباب إلاهية ، وتعدم عند عدمها ، وإذن فهي ممكنة وقوعاً .

٢٠ — ومجمل القول ان المستحيل الذاتي هو ما يستحيل وجوده لذاته في اي زمان وأي مكان ، وما يكون مخالفاً لمبدأ الهوية ، والمستحيل الوقوعي هو ما لا يستحيل وجوده بالنظر إلى ذاته ، وانما يستحيل وجوده بالغير اي بالنظر الى ما يلزم وجوده من محال ، او مخالفة لمبدأ السبب الكافي ، بمعنى انه يستحيل وجوده بلا سبب كاف له من مقتضيه وشروطه وعدم موانعه ، ويمكن وجوده في زمان دون زمان ، ومكان دون مكان عند وجود سببه الكافي ، مثلا يستحيل ان ينتج ضرب ٢ × ٢ = ازيد من اربعة في اي زمان واي مكان لأنه مختصر الجمع واضافة اثنين الى اثنين لا ينتج أزيد من أربعة لأن مجموع اثنين واثنين بهويته اربعة ، كما يستحيل على الانسان ان يصعد الى القمر بلا صاروخ « اي مركبة فضائية حديثة » ، ويمكن وقوع ذلك بواسطة المركبة ، والمعجزة يستحيل وقوعها مع عدم سببها الكافي الإلهي ، وتمكن مع وجوده ، فالقول بامكان المعجزة ليس معناه انها توجد بغير سبب كاف ، وانما معناه ان سببها إلهي معجز لاطبيعي ولا بشري ، كما جرى على يد موسى بن عمران (ص) في انقلاب عصاه حية تسعى بإذن الله وجرى على يد المسيح (ص) بإحياء الموتى وإبراء الاكمه والابرص بإذن الله ، ولم يكن ذلك

بسبب طبيعي ولا بشري .

٢١ — ولرب معترض بأن المعجزة تخالف مبدأ الهوية ، فكيف تكون ممكنة ذاتاً ؟، ذلك ان قلب العصا حية تسعى ، واحياء الموتى ، وما إلى ذلك يوجب اجتماع المتناقضين، وان تكون العصا عصا وحية ، والميت حياً وميتاً ، وذلك مخالف لمبدأ الهوية ، فتكون المعجزة مستحيلة ذاتا .

٢٢ — ولكنه يجاب على ذلك ان ذلك انما يلزم مع حفظ الصورة الاولى للميت وللعصا ، والمعجزة تزيل الصورة الاولى وتبدلها بصورة اخرى غيرها ، والتناقض انما يلزم مع حفظ الصورة الاولى وبقائها ، وهذا نظير جميع التحولات الطبيعية التي هي سنة عالم الطبيعة ، فالنطفة مثـــلا تتحول الى مضغة ، فعلقة ، فعظام ، فلحم ، والجسم يتحول الى تراب ، والجواهر تتحرك بتحولات تدريجية بناء على الحركة في الجوهر ، التي ذهب اليها كثير من الفلاسفة اليونانين ، وبعض الفلاسفة المسلمين ، وهي حركة في الصور النوعية ، وتحولات من صورة نوعية إلى صورة نوعية اخرى بنحو الخلع واللبس ، لا اللبس مع اللبس ، فان كل صورة لا تقبل غيرها ، وصورة لصورة لا تنقلب كما يأتي بيانه .

ما يعترض به على الغزالي :

٢٣ — اما الغزالي فيعترض عليه :

اولا : ان مقياس المستحيل الذاتي هو ما يلزم من فرض وجوده مخالفة لمبدأ الهوية ، لا وجود اسباب ومسببات بين الحوادث بعضها مع بعض ، والمعجزة كما ذكر لا يلزم من فرض وجودها مخالفة لمبدأ الهوية ، فلا تكون مستحيلة ذاتاً ، حتى مع القول بالاسباب والمسببات بين الحوادث ، لان المعجزة لا تنافي السببية بل تؤكدها ، إذ تكون بسبب إلهي باهر ، لا طبيعي ولا بشري .

ثانياً : إن انكاره وجود اسباب ومسببات بين الحوادث الطبيعية بعضها مع بعض ، كما هو مذهب جميع الاشاعرة الذين يقولون إن جميع ما في العالم مسبب عن الله مباشرة وانما تحصل حادثة عند وجود اخرى من باب العادة ، كما اعتاد الله ان يحدث الاحراق

عند وجود النار ، والبرودة عند وجود الماء ، ان انكاره هـــذا غير صحيح لأن ذلك يستلزم الجبر ، وهو باطل بالادلة العقلية والنقلية كما ذكر آنفاً .

ثالثاً : ان انكاره وجود اسباب ومسببات بين الحوادث الطبيعية يستلزم ان تكون نسبة الشيء الواحد الى ما يلائمه ، والى ما ينافيه نسبة واحدة ، وذلك باطل ، ذلك انه بناء عليه تكون نسبة الاحراق الى النار والى الماء على حد سواء ، وذلك يستلزم المخالفة لمبدأ الهوية ، فإنه يلزم ان يكون الملائم للشيء غير ملائم له ، والمنافي له غير مناف ،وذلك واضح البطلان .

٢٤ — وتوهم انه على تقدير عدمالسببية لاتكون النار ملائمة للاحراق ، ولا الماء منافياً له ، لأن الملائمة والمنافاة إنما هي على تقدير السببية .

٢٥ — مدفوع بأنا بالضرورة نرى ان نسبة الاحراق الى النار غير نسبته الى الماء ، ونرى نسبة البرودة الى الماء غير نسبتها الى النار ، والقول بأن نسبتها اليها على تقدير عدم السببية واحدة— قول سوفسطائي .

رابعاً—انانكارالاسباب والمسببات في العالم غير صحيح ، لانه لو كان كذلك لما كان لترتب الاحراق على النار ، ولا لترتب البرودة على الماء مثلا هذا الاستمرار المطرد .

٢٦ — والقول بأن ذلك من قبيل العادة — قولباطل لانه ليس لله عادة ، اذ ان العادة ملكة تحصل من معاودة الفعل مرة بعد اخرى ، والله سبحانه وتعالى يقول « ولن تجد لسنة الله تبديلا »[1] .

٢٧ — وقد اعترض عليه « ابن رشد » في « تهافت التهافت » بما محصوله ان رفـــع الاسباب والمسببات بين الحوادث الطبيعية ، معناه رفع العقل والعلم ، اما انه رفع العقل فلأن العقل ليس شيئاً وراء ادراكه الموجودات بأسبابها ، فمن رفع الاسباب فقد رفـــع العقل ، واما رفع العلم فلأن صناعة المنطق تضع وضعاً ان هنـــا اسبابا ومسببات ، وان المعرفة بتلك المسببات على أتمام لا تكون إلا بمعرفة اسبابها ، فرفع هذه الاسباب مبطل للعلم ورافع له .

---

(١) آية ٦٢ الاحزاب

٢٨ — ويعترض عليه :

اولا : ان العقل ليس عبارة عن الادراك ، حتى يلزم من رفع الاسباب رفع العقل ، بل هو عبارة عن القوة المدركة للاسباب والمسببات ، وترتب إحداها على الاخرى .

ثانياً : ان العلم ليس محصوراً بالعقل الذي يحصل بمعرفة المسببات بأسبابها ، ولا بمعرفة الاسباب بمسبباتها ، فهناك وسائل كثيرة للمعرفة سوى ذلك، كالاحساس بالحواس الظاهرة والوجدان ، والتجربة ، والعادة الجارية ، والتواتر بالخبر ، والشهرة ، والتسامع في مورد يفيدان العلم ، والخبر المحفوف بالقرينة الدالة على صدقه .

ما يعترض به على سبينوزا وكانت :

٢٩ — أما ما يعترض به على سبينوزا وكانت فهو :

اولا : ان ما ذكراه دليلا للاستحالة الذاتية في المعجزة لا دليل عليه ، فان العقل لا يستقل بأن قوانين الطبيعة لا تتبدل ولا تتغير ، كما نقل عن « سبينوزا » ، ولا ان قوانين الفكر التي منها قانون السببية لا تتبدل ولا تتغير ، كما نقل عن « كانت » أيضاً ، وانما اكتسبت سببية الحوادث ، بعضها مع بعض من التجارب .

ثانياً : لو سلم ذلك فان استمرار القوانين الطبيعية ، وعدم تبدلها وتغيرها ، وعدم إمكان وجود أسباب غير طبيعية ، ولا بشرية للمعجزة لا يوجب استحالتها ذاتا ، وانما يوجب استحالتها وقوعاً ، لأن ذلك لا يقتضي مخالفتها لمبدأ الهوية ، حتى تستحيل ذاتاً .

ثالثاً : ان المعجزة ليست مخالفة لمبدأ السبب الكافي ، ولا يلزم من فرض وقوعها محال، بل هي تخضع لمبدأ السبب الكافي كغيرها من الحوادث لأنها ممكنة ذاتاً ، فهي تحتاج في وجودها إلى سبب كاف له ، بيد ان سببها غير عادي ، لا طبيعي ولا بشري ، اذ هو الله تعالى مباشرة ، كما انه لا يلزم من وقوعها محال من المحالات .

٣٠ — اما قوانين الطبيعة التي يشملها قانون السببية ، وينطبق عليها فهي لا تقتضي

استحالة المعجزة – فان الذي نستفيد منه مبدأ السببية في العالم هو التجربة – والتجربة لا تفيد إلا الواقع المحسوس من غير افادة الانحصار به ، مثلا ان التجربة تفيدنا ان النار سبب للاحراق وان الماء سبب للبرودة ، بيد انها لا تفيد ان الاحراق منحصر بالنار ، والبرودة منحصرة بالماء ، ذلك انه ليس لدينا تجربة كافية في ذلك .

٣١ – مضافاً إلى انا مهما تتبعنا اسباب الاحراق ، فاننا لا نتمكن من الوصول إلى حكم عقلي جازم بأنه لا وجود لسبب للاحراق غير النار ، ولا للبرودة غير الماء ، إذ العقل لا يدرك من الامور الطبيعية شيئاً إلا بواسطة التجربة – وهي تقف في جميع ذلك موقف الواصف ، لا الحاصر .

٣٢ – وتوضح ذلك ان الأمور الطبيعية لا نعرف قوانينها التي منها قانون السببية إلا بواسطة التجربة ، لأن العقل ليس له استقلال في شيء منها ، مثلا التجربة تفيدنا ان سرعة الضوء ثلاث مئة الف كيلو متراً في الثانية بمعدل مئة وستة وثمانين الف ميل تقريباً . وسرعة الصوت في الهواء ثلاث مئة وأربعون متراً في الثانية ، ولكن العقل لا يستقل بالحكم بشيء منها ، وإذا لم يكن للعقل حكم في قوانين الطبيعة ، فلا يمكنه الوقوف على قانون عام حاصر بالنسبة اليها ، كما هو الحال في العلوم الرياضية البديهية ، نحو ضرب ٦ × ٦ = ٣٦ والتجربة موقفها في ذلك موقف الواصف لا الحاصر ، فمن الممكن ان يكون وراء ما يعرف انه سبب سبب آخر لا نعرفه ، غير واقع تحت التجربة .

٣٣ – وإذن فقوانين الطبيعة لا تقتضي استحالة المعجزة ، لأن وجودها بسبب غير عادي ، وغير واقع تحت التجربة ، لأن المدعي ان المعجزة تقع بسبب غير عادي إلهي باهر ، لا طبيعي ولا بشري ، والعقل يجوز وقوع المعجزة بسبب غير طبيعي ، كما يجوز ان يحدث مانع غير طبيعي يمنع من تأثير السبب في المسبب ، كما يحدث ما يمنع النار من احراقها طبيعياً ، كالماء مثلا ، وإذا كانت التجربة دلت على إمكان ان يوجد مانع طبيعي يحول بين النار والاحراق ، فان العقل يجوز ن تحدث ر دة إلهية تحول بينها وبين الاحراق ، كما حصل في نار ابراهيم الخليل «ع» فكانت عليه برداً وسلاماً ، ومآل جميع ذلك الى ان قوانين الطبيعة تجريبية لا عقلية ، حتى تكون معلومة لا سبيل الى تطرق الابهام اليها ، ولأنها تجريبية

لا تكون حاصرة لما يدخل تحتها ، وان العقل يجوز وجود اسباب غير مـــا وقع تحت التجربة ، ووجود موانع كذلك ، ولذا تكون المعجزة ممكنة وقوعاً .

ما يعترض به على داود هيوم :

٣٤ — اما داود هيوم فيعترض عليه :

أولا : الوجه الثالث الذي اعترض به على « كانت وسبينوزا » من أن التجربة لا تدل على ان الكون يسير في نظام معين ، والعـــقل اقرب الى استمراره من قبول كسره واضطرابه ، اذ ان موقفها من ذلك موقف الواصف لا الحاصر .

ثانياً : انه كيف يقول بعدم إمكان المعجزة وقوعاً ، مع قوله بعدم سببية بين الحوادث بعضها مع بعض ، فانه على ذلك لا يكون نظام ، وانما هناك حوادث متناثرة ، لا ترابط بينـــها .

ثالثاً : ان معرفة الامور الطبيعية لا تكون إلا بالتجربة ، فلا وجه لقوله « فالعقل اقرب الى استمراره من قبول كسره واضطرابه » .

رابعاً : انه ينكر وجود السببية في العالم الطبيعي مطلقاً ، حتى بينه وبين الله تعالى ، وذلك باطل لأنه يستلزم عدم الاعتماد على كثير من وسائل المعرفة ، ومن ثم عــدم امكان المعرفة التي تحصل منها ، وسد باب إثبات صانع للعالم ، ويقضي على كل دليل ينهض على وجود صانع ، ولذا هو ينكر في كتابه « محاورات في الديانات الطبيعية » كما نقل عنه دلالة الكون على وجود صانع ، لأنه يشترط في ذلك مشاهدة العلة والمعلول اولا ، فاذا شوهدت الساعة وصانعها أمكن أن يستدل بمشاهدة الساعة على وجود صانعها ، اما بدون ذلك فلا ، ذلك ان العلة لديه هي الحادثة السابقة التي شاهدها قبل حدوث المعلول ، وان كان هذا الكلام باطل ، فانه مع عدم وجود سببية بين الحوادث بعضها مع بعض ، وعـــدم وجود سببية بينها وبين الله ، فمشاهدة الصانع والمصنوع لا توجب دلالة المصنوع عـــلى صانعه ، إذ لا صانع ولا مصنوع على فرض ذلك .

٣٥ — مضافاً إلى انه يقول كما نقل عنه في قصة « الفلسفة اليونانية » ص ٣١٩ ان وسائل المعرفة التي يعتمد عليها العقل البشري كالعلة والمعلول ، والسبب والمسبب ، والجوهر

والعرض ، وغير ذلك ليست إلا وهماً وخداعاً ، ومن ثم لا تكفي المعرفة ، فكيف يكون كلامه هذا صحيحاً، مع عدم إمكان المعرفة بذلك ؟

شروط المعجزة :

٣٦ — لقد ذكر العلامة الحلي (ره) في « كشف المراد » ، وغيره من المتكلمين ان للمعجزة شروطاً خمسة :

١ — ان يعجز عن مثلها ، او ما يقارنها الامة المبعوث اليها النبي .

٢ — ان يكون ذلك من فعل الله ، لا بأمره .

٣ — ان تكون إقامتها في زمان التكليف بالتكاليف المطلوبة لله ، لا قبله .

٤ — ان تحدث عقب دعوى النبوة ، او ما يجري مجرى ذلك ، بأن يدعي النبوة شخص ولا يدعي احد غيره ، ويقيم المعجزة ، ثم يقيم معجزة بعد ان اقام معجزة عقب دعواه ، فالثانية تكون كالاولى لتعلقها بها .

٥ — ان تكون امراً خارقاً للعادة .

دلالة المعجزة على النبوة :

٣٧ — ان دلالة المعجزة على صدق النبي بواسطة امور خمسة :

١ — وجود صانع للعالم عالم بكل شيء ، قادر على كل مقدور حكيم في افعاله ، مستغن عن غيره .

٢ — انه يريد تبليغ اوامره ، ونواهيه الى خلقه ، وهي التكاليف الشرعية .

٣ — تنزهه عن فعل القبيح ، والاخلال بما وجب في الحكمة .

٤ — ان الكذب قبيح عليه ، ومحال منه .

٥ — قبح تصديق الكاذب من القادر على تكذيبه .

٣٨ — فهذه الامور الخمسة تفيد العلم بالضرورة انه متى ادعى رجل النبوة ، وظهرت

على يده المعجزة يكون صادقاً ، لأن أحداً من البشر لا يقدر على فعله ، حتى يحتمل ان مدعي النبوة فعله ، فاذن يكون من فعل الله ، واظهار ذلك تصديق لدعواه ، إذ لو كان كاذباً بمقتضى الامور السابقة لم يظهر الله على يده ما يدل على صدقه ، فيكون نبياً لامحالة ، فلذا كان كل من ادعى النبوة ، واظهر المعجزة يكون نبياً ، وكانت المعجزة دليلا على نبوته .

انكار (ابن رشد) دلالة المعجزة الطبيعية على النبوة :

٣٩ ــ لقد نوّع ابن رشد وهو « محمد بن رشد » المولود سنة ٥٢٠ هـ في كتابه « الكشف عن مناهج الادلة » المعجزة النبوية الى نوعين ، معجزة في نفس وضع الشرائع ، ومعجزة ليست كذلك ، مثل قلب العصا حية وغير ذلك ، وعبر عن الاولى بالمعجز الاهلي وعن الثانية بالمعجز البراني ، فقال بدلالة الاولى على النبوة دون الثانية ، وقال هناك ما محصوله ان النبي هو رسول الله الى خلقه ، ووجود الرسل ثابت الا انه لا بد لمن يدعي الرسالة من ان يحمل علامة مرسله ، والعلامة هي المعجزة ، وهي وضع الشريعة بوحي من الله ، فان قيل من أين يعلم ان ما أتى به النبي هو بوحي من الله ؟ ــ كان الجواب ان ذلك يعلم بما ينذرون به من وجود الاشياء التي لم توجد بعد في الوقت الذي انذروا به ، وبما يأمرون به من أفعال ويبينون من العلوم التي ليست للبشر طاقة على الاتيان بمثلها ، كمعرفة الله معرفة تامة ، وبيان اسباب السعادة في الحياتين الدنيا والاخرى ، وخلود النفس ، وما الى ذلك من الامور التي لا تعلم بالتعلم والصناعة ، وانما تعلم من قبل الوحي ، وقال لا دليل على ان المعجزة التي هي من غير هذا القبيل دليل على النبوة ، فانه لا دليل على ان كل من اقام المعجزة يكون نبياً لا من الشرع ، وهو لم يثبت بعد ، ولا من العقل ، وهو لا يستقل بذلك لان ذلك يحتاج الى مشاهدة وتجربة ، بأن يشاهد ظهور المعجزات على يد الانبياء دون غيرهم ، والمفروض لم يحصل ذلك ، نعم العقل يحكم بامكان ذلك على يد النبي دون غيره ، والمتكلمون اقاموا الامكان مقام الثبوت فقالوا « كل من اقام المعجزة فهو نبي » مع ان ذلك ليس من اختصاص الانبياء ، وليس للناس ان يطلبوا منهم ذلك ، فلم يعرف ان نبياً قدم دليلا على دعواه اقامة المعجزة كقلب العصا ثعباناً ،

وإحياء الموتى لأن ذلك ليس من اختصاصه ، اذ اختصاصه في تبليغ الوحي ، والهداية الى الخير والنفع العام ، وقد استنكر الله سبحانه طلب ذلك بقوله « وقالوا لن نؤمن لك حتى تفجر لنا من الارض ينبوعاً او تكون لك جنة من نخيل وعنب فتفجر الانهار خلالها تفجيراً او تسقط السماء كما زعمت علينا كسفاً او تأتي بالله والملائكة قبيلا او يكون لك بيت من زخرف او ترقى في السماء ولن نؤمن لرقيك حتى تنزل علينا كتابا نقرؤه قل سبحان ربي هل كنت إلا بشراً رسولا » [1] ، نعم المعجزة في غير المعرفة تؤكد النبوة ، لا انها دليل عليها .

٤٠ — وبالاختصار ان المعجزة التي تدل على النبوة هي الامر الخارق للعادة في المعرفة بوضع الشرائع بواسطة الوحي ، اما المعجزة الخارقة للعادة في الامور الطبيعية ، مثل قلب العصا حية وانفلاق البحر واحياء الموتى ، فليست دليلا على النبوة ، وان اكدتها ، والشرع اعتمد النوع الاول من المعجزات دون الثاني » .

٤١ — ويعترض عليه :

اولا : ان المعجزة دليل على النبوة سواء كانت في المعرفة بوضع الشرائع ، او من قبيل قلب العصا حية ، واحياء الموتى ، وذلك بحكم العقل بواسطة الامور الخمسة التي ذكرت آنفاً .

ثانياً : ان النوع الثاني أشد إقناعاً للجماهير من النوع الأول ، إذ ان النوع الاول إنما يكون كذلك لدى الخاصة من ذوي العقول الراقية .

ثالثاً : ان الله سبحانه لم يستنكر طلب المعجزة من النبي (ص) حتى يستدل بها على عدم اختصاصه باقامة المعجزة ، وانما استنكر المقترحات التي اقترحوها — لا لأنها من قبيل المعاجز ، وليست من اختصاصه ، بل لأن بعضها محال في نفسه كإتيان الله والملائكة قبيلا ، وبعضها مناف لحكمة الله كاسقاط السماء كسفاً ، وبعضها يكون فعله عبثاً كالرقي في السماء مع عدم الايمان ، وبعضها غير معجز كتفجير الينابيع وغرس الجنان وتفجير

---

(١) آية ٩٣ الاسراء

الانهار ، وبيت من ذهب مع انه لا يصلح للانبياء ، فقد كان لفرعون بيت من ذهب ، لذلك امره ان ينزه الله بقوله « سبحان ربي هل كنت إلا بشراً رسولا » اي انزه الله عما اقترحتموه مما لا يجوز عقلا ، او مـا يكون فعله عبثاً لخلوه عن الفائدة فأنا بشر رسول اتيتكم بما يدل على صدق رسالتي ، ولا اقترح على ربي ما لا يجوز عليه .

رابعاً : انه لو سلم ذلك فلا فرق بين النوع الاول والنوع الثاني من عدم الاختصاص ، فلماذا ينكر ذلك في النوع الثاني دون الأول ؟

خامساً : ان الشرع اعتمد النوع الثاني من المعجزة ، كما اعتمد النوع الاول ، فقد ذكر في القرآن قصة موسى ، والعصا ، واليد البيضاء مـن غير سوء ، وقصة عيسى ، وإبراء الاكمه والابرص ، وإحياء الموتى ، وقصة ابراهيم وإحياء أربعة من الطير ، إلى غير ذلك مما اقتصه القرآن ، ولو لم يكن ذلك من اختصاصهم لما أقاموها ، ولقال لهم الناس ان ذلك ليس من اختصاصكم ، ولو كان ذلك لنقل الينا ، ولم ينقل ذلك .

سادساً : ان معجزة نبينا محمـد (ص) هي القرآن ، وهي المعجزة المؤسسة لنبوته ، وجهة إعجازه على الصحيح ، وهي ليست محصورة في تشريعه فحسب ، بل هي أيضاً بفصاحته وبلاغته ، واسلوبه العجيب ، واخبـاره بالغيب ، وما إلى ذلك من الوجوه كما ذكر لاحقاً .

دلالة المعجزة على النبوة للشاهد والغائب :

٤٢ – لا ريب في ان المعجزة تدل على نبوة مدعيها لدى عامة البشر ، سواء في ذلك الشاهدون الذين من شأنهم ان يفعلوها لو كانت مقدورة للبشر ، وكانت مطابقة لدعواهم ، والغائبون عن ذلك ، والحاضرون ممن ليس من شأنهم ان يفعلوهـا لو كانت مقدورة للبشر .

٤٣ – وبعبارة مختصرة ان المعجزة إذا ثبتت لدى الذين من شأنهم أن يفعلوها — لو كانت مقدورة للبشر ، فإنها تثبت على الاطلاق لدى عامة البشر من شهدها ، ومـن لم يشهدها من الموجودين ، او من وجد بعد ، ولزمت بها الحجة على جميع الامة ، إن بلغها

ذلك بما يوجب اليقين من التواتر وسواه: سواء منها مَن مِن شأنه فعلها ـ لو كانت مقدورة للبشر ، ومن ليس كذلك.

٤٤ ـ وتوضيح ذلك ان موسى بن عمران أقام المعجزة بعصاه ، إذ تلقفت عصي السحرة الذين جمعهم فرعون لمعارضته وحبالهم ، فان ثبوت اعجاز ذلك بالنسبة اليهم لمعرفتهم بوجوه السحر وعجزهم عن الاتيان بمثله ، وقد روي انهم قالوا عندما تلقفت عصيهم وحبالهم ، انظروا إلى بطنها فان كبر فهو سحر ، وان لم يكبر فليس بسحر ، ولم يكبر بطنها ، فقالوا « آمنا برب موسى وهارون » ، وإذا ثبت ذلك بالنسبة اليهم ثبت في حق غيرهم من الخاصة والعامة ، ذلك لحصول اليقين لمن لا يعرف السحر بأن ما فعله موسى ـ لو كان سحراً لقدر السحرة على الاتيان بمثله ، ولولا ذلك لم تقم لموسى حجة على فرعون وقومه بما أظهر لهم ، ولم ينقطع غدرهم لأن لهم ان يقولوا لموسى ، ولا سيما العامة الذين لا يعرفون السحر ، ولا يفهمون معناه لعل ما جئتنا به من سحر لم تصل السحرة اليه ، ولم يتعلموه ، وتعلمه غيرهم من السحرة وفي العالم كثير من السحرة ببابل وغيرها ، فلا نتيقن بأن ما جئتنابه هو من عند الله تصديقاً لدعواك ، حتى نعلم عجز كل السحرة عن مثله في جميع الاقطار ، فحينئذ يخصم ، ولا تبقى له بمعجزته حجة عليهم ، ويقول القوم مثل ذلك لعيسى المسيح (ص) ، الذي أبرأ الاكمه والأبرص ، انا لا نعرف الطب ، ويحتمل ان ما اظهرته من ذلك لم يعرفه أطباؤنا وفي الأرض كثير من الاطباء ، ولعل بعضهم يفعل ما تفعل ، فلا نجزم بأن ما أظهرته من الله تصديقاً لدعواك ، وكذا يقال له بالنسبة الى احيائه الموتى ، فكان عيسى يخصم بذلك ، ولا تبقى له حجة في ما أظهره من ذلك عليهم ، وهذا يقال لسائر الانبياء عند اظهارهم المعاجز ومن الواضح انتفاء ذلك ، ولا وجه له إلا ما ذكر من ان المعجزة إذا ثبتت لدى من من شأنه الاتيان بمثلها لو كانت مقدورة للبشر ، فإنها تثبت على الاطلاق ، ولذا لم يحتج فرعون وقومه بمثل ذلك ، ولجأوا الى القوة ، كما لم يحتج اهل انطاكية وملكهم على اصحاب عيسى بذلك ، وذلك دليل على صحة ما ذكر.

سبب تنوع معاجز الانبياء :

٤٥ – لا ريب في ان معاجز الانبياء التي اظهروها كانت متنوعة ، فكانت معجزة عيسى بن عمران (ص) قلب العصا حية تسعى ، ومعجزة عيسى بن مريم (ص) إبراء الاكمه والابرص ، وإحياء الموتى ، ومعجزة نبينا محمد (ص) القرآن ، بما اشتمل عليه من فصاحة وبلاغة فائقتين ، واسلوب غريب ، واخبار بالغيب ، وما إلى ذلك ، والسبب في تنوع المعجزات مصالح المكلفين ، حسب تنوع احوالهم ، ومعرفتهم بما هو من نوع المعجزة في الظاهر ، ومهارتهم فيه ، ولولا ذلك لم يحصل الغرض المقصود من المعجزة ، وهو إقامة الحجة عليهم ، ذلك ان نوحاً (ص) لو أتى قومه باليد البيضاء كموسى ، او بابراء الأكمه والابرص كعيسى ، لأمكنهم ان يقولوا ان هذا من الشعوذة والطب ولسنا نعرفهما ، ولو تعلمناهما لفعلنا مثل فعلك ، فمن اين نعلم انه من فعل الله تصديقاً لك ؟ ، ولو ان ابراهيم الخليل (ص) أتى قومه السريانيين بكتاب عربي مبين ، كالقرآن المجيد لقالوا انه بلسان العرب ، وانت اخذته منهم ، ولو تعلمنا العربية لقلنا مثلما تقول ، فلم يثبت لدينا انه كلام الله انزله تصديقاً لك ، وكذا القول في موسى وعيسى ، لو اتى كل منهما بكتاب عربي ، ولو أن نبينا محمداً (ص) جاء العرب بعصا تنقلب ثعبانا ، والاخبار بالغيبيات لأمكنهم أن يقولوا في الاولى انها سحر وشعوذة ، ولو كنا سحرة او مشعوذين لفعلنا مثل ما فعلت ، وفي الثانية ان ذلك كهانة ، وهؤلاء يخبرون بالغيب كما تخبر ، ولو كنا كهانا لفعلنا مثل فعلك ، فلم تقم عليهم الحجة الظاهرة ، فلهذا اقام الله مع كل نبي معجزة غير معجزة نبي غيره ليقطع بها عذر المبعوث اليهم (ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حي عن بينة) ، وأظهر على يد موسى معجزة تشبه السحر يعجز عن مثلها كبار السحرة ، ليعلموا بعجزهم انه لو كان ذلك سحراً لقدروا عليه لاحاطتهم بفنون السحر ، فينقطع عذرهم ، وذلك لانتشار السحر فيمن بعث اليهم ، وكثرة السحرة فيهم ، واظهر على يد عيسى معجزة تشبه الطب ، ويعجز عن مثلها حذاق الاطباء فيمن بعث اليهم ، ليتحققوا انه لو كان ما جاء به طباً لقدروا على الاتيان بمثله ، لمهارتهم في علم الطب ، فينقطع بذلك عذرهم وتلزمهم الحجة ، واظهر على يد نبينا محمد (ص) معجزة القرآن الذي هو بلغة العرب ، فأعجزهم

بفصاحته وبلاغته على ان يأتوا بمثله ، او سورة من مثله ، مع انهم اهل فصاحة وبلاغة ، ولا سيما اهل الحجاز واهل مكة ، الذين نزل القرآن بلغتهم ، وانما كان ذلك لأن من بعث فيهم اعني العرب اهل فصاحة وبلاغة ، ليتيقنوا انه لو كان من كلام رجل منهم لم يعجزوا عن الاتيان بمثله ، لبلوغهم مرتبة تنتهي اليهــا بلاغة كلام البشر ، فينقطع عذرهم وتقوم الحجة عليهم ، وكذلك القول بالنسبة إلى سائر معاجز نبينا محمد (ص) كالاخبار بالغيب ، وما إلى ذلك ، كما انه كذلك الحال في كل نبي من انبياء الله تعالى .

المعجزة مؤسسة ومؤكدة :

٤٦ ــ لا مراء في انه قد يكون لنبي ، او عدة انبياءمن انبياء الله معاجز كثيرة تظهر على يده او ايديهم ، بيد ان تلك المعاجز ليست جميعها على نمط واحد ، فان منها ما هو مؤسس للنبوة ، ومنها ما هو مؤكد لهـــا ، فمثلا المعجزة المؤسسة لنبوة موسى بن عمران (ص) هي العصا ، واليد البيضاء من غير سوء ، وما سواها من معاجز مما اظهره الله على يده كشق البحر ، وما سواه مما ظهر لفرعون وقومه مؤكد لها ، والمعجزة المؤسسة لنبوة عيسى بن مريم (ص) هي إحياء الموتى ، وابراء الاكمه والابرص ، وما ظهر على يده سوى ذلك ، كالمشي على الماء مثلا ، وما سواه مؤكد لها ، والمعجزة المؤسسة لنبوة نبينا محمد بن عبد الله (ص) هي القرآن ، بما اشتمل عليه من فصاحة وبلاغة فائقتين ، واخبار بالغيب وتشريع شمل الدنيا بجميع اطرافها ، وما سوى ذلك مما ظهر على يديه المباركتين مؤكد لنبوته ، وهكذا القول في كل نبي اظهر الله على يده كثيراً من المعاجز تصديقاً لنبوته ، وتأكيداً لها .

اثبات نبوة النبي لا تنحصر بالمعجزة :

٤٧ ــ لقد ثبت آنفاً ان المعجزة هي الوسيلة التي تثبت بها نبوة النبي ، إلا انه ربمــا يتساءل هل المعجزة هي الوسيلة الوحيدة لاثباتها ، او هناك وسيلة اخرى تثبت بها النبوة غير المعجزة ؟

٤٨ — والجواب على هذا السؤال انالمعجزة ليست الوسيلة الوحيدة لاثبات نبوةالنبي، فهناك غيرها من الوسائل التي تثبت بها النبوة .

٤٩ — وتوضيح ذلك ان الناس تختلف احوالهم بحسب كالهم العقلي وعدمه، وهمفيذلك ثلاثة اقسام .

١ — اصحاب العقول الراقية والذكاءالسريع ، ويعبر عنهم بالخاصة .

٢ — اصحاب العقول الغير الراقية ، وعدم الذكاء السريع ، ويعبر عنهم بالعـــامة ، والغوغاء.

٣ — اصحـــاب العقول المتوسطة بين الوقي والانحطاط ، ويعبر عنهم بالطبـــقة المتوسطة.

اما اصحاب القسم الاول ، فان لهم من رقي عقولهم ، وذكائهم وتفكيرهم في حال النبي ، وما جاء به مما ينفع الناس ، ويرقى بهم إلى المستوى اللائق بهم اقوى دليل على صدق نبوته ، من غير حاجة الى المعجزة الخارقة للعادة ، سواء منهم من كان في عصرالنبي او من وجد بعده ، لانهم انما ينظرون الى تعاليمه النافعة ، وما اتى به من تشريع حكيم، ولا ينظرون الى ما جرى على يده من معاجز .

٥٠ — واما اصحاب القسم الثاني فان حالهم في عصر النبي ، وبعده واحدة ، من انهم لا يحفلون بالمعجزة ، ولا يستيقنون بها ، وإنما يعتمدون في ذلك على التقليد لرؤسائهم ، والكبراء منهم .

٥١ — واما اصحاب القسم الثالث ، فان حالهم ايضاً واحدة في عصر النبي وبعده ، لأنهم لا يعتمدون على غير البرهان المقنع ، اما في عصر النبي فان البرهان لهم مشاهـــدة المعجزة النبوية ، ولا سبيل لاثبات نبوة النبي لديهم سوها .

٥٢ — واما بعد عصر النبي فان اثبات النبوة لديهم يكون بأمور ثلاثة :

١ — ان يبلغهم بالتواتر ان مدعي النبوة قد اتى في عصره بمعجزات تحدّى بها اهل زمانه ، والتواتر يستعمل في معنيين .

١ ــ اخبار جماعة يفيد اخبارهم العلم بالمخبر به .

٢ ــ اخبار جماعة يمتنع تواطئهم على الكذب عادة ، ويحصل من ذلك العلم الضروري بما اخبروا به ، اذ ان العقل يحكم بذلك لاستحالة الكذب في اخبارهم عادة ، والمعنى الاول اعم من المعنى الثاني ، لشموله للاخبار التي تفيد العلم من باب الاتفاق ، لقرينة ما ، لا من اجل امتناع التواطؤ على الكذب ، والتواتر بالمعنى الثاني على ثلاثة اقسام .

١ ــ التواتر اللفظي وهو اخبار جماعة يفيد اخبارهم العلم بالمخبر به ، لامتناع تواطئهم على الكذب عادة بلفظ واحد ، او بألفاظ مترادفة ، كما قيل في قول النبي (ص) . « إنما الاعمال بالنيات » ، والاخبار بوجود مكة ، وسواها من الامصار .

٢ ــ التواتر المعنوي وهو اخبار جماعة يفيد اخبارهم العلم بالمخبر به ، لامتناع تواطئهم على الكذب في المضمون المشترك بين الاخبار الكثيرة عادة ، بألفاظ مختلفة ، ومفاهيم كذلك ، الا انها مشتركة في مضمون واحد تدل عليه تلك الالفاظ مطابقة ، كما اذا كانت مفاهيمها متحدة وجوداً ، مثل ما ورد في بعض الاخبار « ان الماء القليل ينجس بالملاقات » وآخران « الماء الانقص من الكر ينجس بالملاقات » ، وفي ثالث « لا تشرب سؤر الكلب إلا ان يكون حوضاً » ، فان الاخبار وان كانت مختلفة لفظاً ومفهوما ، الا انها مشتركة في ان الماء القليل ينجس في ملاقاته للنجاسة ، ودلالته على ذلك مطابقة لاتحاد جميع المفاهيم الواردة في الاخبار المختلفة في الماء القليل ، او بالالتزام كما اذا كانت مشتركة في الدلالة على لازم من دون اتحاد مفاهيمها في الوجود ، كما في الاخبار الكثيرة التي روت غزوات امامنا علي بن ابي طالب «ع» ، فانها وان اختلفت لفظاً ومفهوماً ، الا انها جميعاً مشتركة في الدلالة على لازم واحد هو شجاعته ، وهو متواتر معنى لامتناع تواطؤ المخبرين على الكذب به عادة ، لكثرة من روى ما يدل عليه ، ومثل ذلك الاخبار الدالة على زهد الخليفتين ابي بكر وعمر (ص) :

٣ ــ التواتر الاجمالي ، وهو اخبار جماعة يفيد اخبارهم العلم بصدور واحد من تلك الاخبار مع اختلافها لفظاً ــ ومفهوما ، ومع اشتراكها في الدلالة على معنى واحد بالمطابقة ، او بالالتزام ، او بغض النظر عن ذلك ، ذلك لانها بلغت من الكثرة حداً يمتنع معه عادة تواطؤ المخبرين على الكذب في جميعها ، وان امكن ذلك عقلا ، واذن

فالعقل يحكم بواسطة العادة بصدور واحد منها إجمالا بلا تعيين ، ومن قبيل ذلك التواتر الحاصل بالاخبار التي وردت في معاجز المسيح عيسى بن مريم ، وانه ابرأ الاكمه والابرص، واحيا الموتى باذن الله ، فان كل واحد من تلك الاخبار ، وان كان غير متواتر لا يفيد العلم ، بيد ان تلك الاخبار لكثرتها تفيد العلم بصدور واحد منها ، لامتناع تواطؤ المخبرين على الكذب في جميعها عادة ، وإذن فيحكم العقل بواسطة العادة بصدور بعضها اجمالا بلا تعيين ، وتثبت معجزة المسيح ونبوته بذلك .

٥٣ — ويشترط لافادة المعنى الثاني من التواتر العلم شروط :

١ — ان يكون الاخبار — في الاخبار المتواترة عن محسوس .

٢ — ان تكون رواتها بالغين عدداً ، يستحيل معها تواطؤهم على الكذب عادة .

٣ — ان تبلغ كل طائفة من رواته العدد المعتبر في التواتر ، بمعنى ان ذلك لو لم يحصل لا تحصل التواتر .

٢ — من طرق اثبات النبوة بعد عصر النبي اخبار من اخباره يفيد العلم بصدقه ، من نبي او وصي نبي ، سواء كان ذلـــك باخباره عن نبوة من سبقه ، كاخبار موسى بنبوة ابراهيم (ص) مثلا ، او باخباره عن نبوة من يأتي بعده ، كاخباره بنبوة عيسى (ص) ، او اخبار عيسى بنبوة محمد (ص) ، كما اشار اليه القرآن بقوله تعالى « واذ قال عيسى بن مريم يا بني اسرائيل اني رسول الله اليكم مصدقا لما بين يدي من التوراة ومبشراً برسول يأتي من بعدي اسمه احمد فلما جاءهم بالبينات قالوا هذا سحر مبين » [١] .

٣ — من طرق اثبات النبوة بعد عصر النبي هو معجزته الباقية الخالدة على مر العصور والاجيال ، وهذا اقوى الطرق واهداها ، وذلك كالقرآن الكريم ، فانه المعجزة الخالدة والحجة على الناس الى يوم يبعثون ، وهذه الطرق جميعها متوفرة في نبوة نبينا محمد (ص). فقد نقلت معاجزه بالتواتر ، واخبر بنبوته الانبياء السابقون، وقرآنه الذي نزل عليه من الله معجزة باقية خالدة تتحدى الامم ، ولا يزال يتحداها بما اشتمل عليه مـــن خوارق

---

(١) آية ٦ الصف

العادات ، وبواهر المعجزات ، مما لا يستطيع احد معارضته فيه :

اثبات نبوة نبينا محمد :

١ — لقد ذكرت آنفا ان كل من ادعى النبوة ، وظهرت على يده المعجزة مع التحدي فانه يكون نبياً لا محالة ، إذ لو كان كاذباً في دعواه لما ظهرت على يده المعجزة ، للامور الخمسة التي ذكرت لذلك ، ومنها قبح تصديق الكاذب على الله ، وإظهار المعجزة على يد الكاذب تصديق له ، وإذن فهو نبي حق ، وذكرت ان اثبات النبوة بعد عصر النبي تكون بأحد طرق ثلاثة التواتر بمعنييه ، اخبار من يعتقد بصدقه من نبي او وصي نبي ، المعجزة الباقية الخالدة ، وبعد ذلك فالدليل على نبوة نبينا محمد بن عبد الله(ص) ،انه ادعى النبوة .واظهر المعجزة مع التحدي ، وكل من كان كذلك فهو نبي ، فمحمد بن عبدالله نبي .

٢ — اما اثبات دعواه النبوة وإظهار المعجزة مع التحدي فبالتواتر ، إذ ثبت به انه ادعى النبوة في مكة ٦٧١ م ، وأتى بالقرآن فتحدى به العرب والناس أجمعين ، ودعاهم إلى الإتيان بمثله ، أو بعشر سور مثله ، او بسورة من مثله بقوله تعالى « قل لو اجتمعت الإنس والجن على ان يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا »(١)، وقوله « ام يقولون افتراه قل فأتوا بعشر سور مثله مفتريات وادعوا من استطعتم إن كنتم صادقين » (٢) ، وقوله « وإن كنتم في ريب مما نزلناه على عبدنا فأتوا بسورة من مثله وادعوا شهداءكم من دون الله إن كنتم صادقين » (٣) ، ولم يعارضه أحد مع انهم اي العرب اهل فصاحة وبلاغة ، ذلك انه لو كان ذلك لنقل الينا بالتواتر لتوفر الدواعي إلى ذلك منهم لشدة رغبتهم في إبطال دعواه النبوة ، وعدم الموانع من ذلك ، بل لو كان ذلك لنقل الينا ولو بخبر واحد ضعيف ، ولم ينقل ذلك ، وذلك يدل على عجزهم عن معارضته ، وانه معجز خارق للعادة مع التحدي ، وانه كلام الله انزله عليه تصديقاً له في دعواه

---

(١) آية ٨٨ الاسراء (٢) آية ١٣ هود
(٣) آية ٢٣ البقرة

النبوة ، كما نقل بالتواتر أيضاً انه اظهر معاجز كثيرة ستذكر ان شاء الله .

٣ — ولرب قائل ان من الآيات ما يفيد اعتراف النبي محمد (ص) بأنه غير قادر على إظهار المعجزة ، فكيف يظهرها من يعترف بعدم قدرته عليها ؟ .

منها قوله تعالى « وقالوا لولا انزل عليه آية من ربه قل انما الأيات عند الله وانما انا نذير مبين » [١] ومنها قوله تعالى « وقالوا لن نؤمن لك حتى تفجر لنا من الأرض ينبوعاً الى قوله « قل سبحان ربي هل كنت إلا بشراً رسولا » ومنها قوله «وأقسموا بالله جهد أيمانهم لئن جاءتهم آية ليؤمنن بها قل انما الآيات عند الله وما يشعركم انها اذا جاءت لا يؤمنون » [٢] ومنها قوله « قل لو ان عندي ما تستعجلون به لقضي الامر بيني وبينكم والله اعلم بالظالمين » [٣] إلى غير ذلك من الآيات التي توهم ، أو يتوهم منها ان نبينا محمداً (ص) لم يظهر معجزة ، ولا كان قادراً عليها .

٤ — والجواب أولا : ان المراد بالآيات في الآية الاولى ، والثانية والثالثة هي الآيات التي اقترحوها عليه في الآية الثانية وهي قوله تعالى « وقالوا لن نؤمن لك حتى تفجر لنا من الارض ينبوعاً » ، وان يجعل الصفا ذهباً ، وقيل انهم سألوه ان يفلق لهم البحر ، ويقلب العصا حية تسعى كما فعل موسى بن عمران ، وجعلوا ما أتى به من المعاجز غير آية — القاء للناس في الشبهة فأمره الله بإجابتهم بقوله « قل انما الآيات عند الله وانما أنا نذير مبين » في الآية الأولى ، وباجابتهم بقوله « قل سبحان ربي هل كنت إلا بشراً رسولا » في الآية الثانية ، وبقوله « إنما الآيات عند الله » في الآية الثالثة ، ومعناها ان المعاجز من الله وان اظهارها بيده ، وانما يظهرها حسب ما يعلم من مصالح عباده ، ويترك منها ما تركه أصلح لهم ، ولذلك اختلفت معاجز الأنبياء ، فلا دلالة فيها على ان النبي محمداً (ص) لم يظهر معجزة ، ولا هو قادر عليها ، وان المراد بالآية الرابعة بقوله « ما تستعجلون به »

---

(١) آية ٥ العنكبوت
(٢) آية ١٠٩ الانعام
(٣) آية ٥٨ الانعام

العذاب – لا المعجزة حيث سألوه ذلك ، كما يدل عليه قوله تعالى « ويستعجلونك بالعذاب ولن يخلف الله وعده وان يوماً عند ربك كألف سنة مما تعدون » [١] ولو كان ذلك من قبيل الاحتمال لبطل به الاستدلال .

ثانياً : انه لو سلمت دلالة هذه الآيات على ما توهم ، فان ذلك لا يتنافى مع اظهاره معجزة ، بل معاجز ، فان المعجزة فعل الله تحدث بقدرته لا بقدرة النبي ، واذن فاعترافه بعدم قدرته على اظهارها لا يتنافى مع اظهارها بفعل الله – تصديقاً لدعواه النبوة ، وليس هو وحده غير قادر على ذلك ، بل جميع الأنبياء كذلك .

ثالثاً : ان من الآيات القرآنية ما هو صريح في انه اظهر المعجزة ، مثل قوله تعالى « كيف يهدي الله قوماً كفروا بعد ايمانهم وشهدوا ان الرسول حق وجاءهم البينات والله لا يهدي القوم الظالمين » [٢] وقوله تعالى « فلما جاءهم بالبينات قالوا هذا سحر مبين » [٣] الى غير ذلك من الآيات التي دلت على ان النبي اتى بالمعجزات المعبر عنها بالبينات .

٥ – وتوهم ان الله لم يبين نوع البينات ولا زمانها ، وان البينات بمعنى الآيات القرآنية كما في قوله تعالى « هو الذي ينزل على عبده آيات بينات ليخرجكم من الظلمات الى النور » [٤] وقوله تعالى « واذا تتلى عليهم آياتنا بينات قال الذين لا يرجون لقاءنا إئت بقرآن غير هذا او بدله » [٥] فلا يدل على اظهاره معاجز – باطل :

اولا : انه لا يلزم تفصيل البينات ، بعد اشتهارها بين اهل زمانه .

ثانياً : ان ارادة الآيات من البينات خلاف ظاهر الآيات ، اذ ظاهرها الحجج والبراهين ، كما هو معناها لغة وعرفاً – اذا ذكرت مجردة عن موصوف ، كما يقال

(١) آية ٤٧ الحج (٢) آية ٨٦ آل عمران
(٣) آية ٦ الصف (٤) آية ٩ الحديد
(٥) آية ١٥ يونس

جاء فلان على دعواه بينة ، وكما في قوله (ص) « البينة على من ادعى واليمين على من أنكر » .

ثالثاً : انه لو سلم ان المراد بالبينات الآيات القرآنية فانه يدل على المطلوب ، وانه اظهر المعجزة فان آيات القرآن تحتوي على خوارق العادات بفصاحتها وبلاغتها ، واسلوبها الغريب ، واخبارها بالغيب ، وما الى ذلك ، وقد تحدى بها العرب والناس أجمعين ، فتكون معجزات .

رابعاً : ان وقوع المعجزة منه اكبر دليل على اظهارها ، ذلك ان القرآن معجزته الباقية الخالدة ، التي تحدى بها العرب والناس اجمعين ، كما نقل له كثير من المعاجز ، بالتواتر المفيدالعلم ، وإذن فلا وجه لتوهم انه (ص) ، لم يظهر معجزة ، كما توهمه بعض المسيحيين [1] .

وجوه أعجاز القرآن :

١ – لقد اختلف المسلمون في وجوه اعجاز القرآن على مذاهب .

١ – مذهب جمهور اهل السنة ، وهو ان اعجاز القرآن بفصاحته وبلاغته الفائقتين ، اللتين بلغتا حد الاعجاز ، بحيث يقصر عن معارضتها المتطاول ، ويعرف ذلك فصحاء العرب بسليقتهم ، وعلماء الفرق بمهارتهم في علم البيان ، واحاطتهم بأساليب الكلام .

٢ – مذهب بعض المعتزلة من اهل السنة ، وهو اعجازه بأسلوبه الغريب ، ونظمه العجيب المخالف لما عليه كلام العرب في الخطب ، والرسائل والاشعار .

٣ – مذهب القاضي الباقلاني ، وامام الحرمين ، وعلي بن اسماعيل الاشعري ، كما نقل عنه الشهرستاني في كتابه « الملل والنحل ص ٩٤ » ، وهو ان اعجازه بأمرين هما فصاحته وبلاغته الفائقتان ، واسلوبه الغريب المخالف لأساليب العرب من غير استقلال لأحدهما ،

---

(١) في كتابه « ميزان الحق » .

اذ ربما يدعى ان بعض الخطب والاشعار في كلام اعاظم البلغاء لا ينحط عن القرآن انحطاطاً بيناً قاطعاً للاوهام ، وربما يكون نظم ركيك يضاهي نظم القرآن ، كما روي عن مسيلمة الكذاب قوله « الفيل وما أدراك ما الفيل له ذنب أثيل ، ومشفر وخرطوم طويل ان ذلك من خلق ربنا لقليل » .

٤ — مذهب « النظام » وكثير من المعتزلة ، والسيد المرتضى من الشيعة الامامية ، وجماعة من محققي المتكلمين وهو ان اعجاز القرآن بالصرفة ، بمعنى ان الله تعالى صرف الذين حاولوا معارضة القرآن عن معارضته .

٢ — وفسر ذلك بوجوه .

١ — بأن الله صرف دواعيهم عن معارضته ، مع توفرها فيهم كتقريعهم بالعجز ، وتكليفهم بالانقياد والخضوع ، وغير ذلك من باب اللطف الذي يستمر الى آخر الزمان ، وهذا تفسير النظام الذي هو أول من ذهب الى ذلك ، وابي اسحاق البيص من الاشاعرة ، وعباد الصيمري .

٢ — ان الله سلب منهم معرفة الفصاحة والبلاغة التي يتمكنون بها من معارضته ، وهذا تفسير السيد المرتضى .

٣ — ان الله سلب قدرتهم على معارضته الجاءاً وقسراً .

٣ — واحتجوا على ذلك بأمرين .

١ — الجزم بأن فصحاء العرب كانوا قادرين على التكلم بمثل مفردات سور القرآن ومركباتها القصيرة مثل « الحمد لله رب العالمين » ، وهكذا ، فيكونون قادرين على الاتيان بمثل السورة .

٢ — ان الصحابة (رض) عند جمع القرآن كانوا يتوقفون في بعض السور على شهادة الثقات ، وقد بقي بن مسعود متردداً في الفاتحة والمعوذتين ، ولو كان نظم القرآن معجزاً لفصاحته لكفى ذلك عن الشهادة .

٥ — مذهب بعض الاشاعرة ، وهو ان اعجازه بالصرفة والاخبار عن الغيب .

٦ — مذهب الشيعة الامامية ، وهو ان اعجاز القرآن بأمور .

١ — فصاحته وبلاغته الفائقتان .

٢ — اسلوبه الغريب ، ونظمه العجيب .

٣ — ما اشتمل عليه من اخبار بالغيب مما مضى .

٤ — اخباره بالغيب مما تكنه الضمائر .

٥ — ما اشتمل عليه من الاخبار بالغيب مما يأتي .

٦ — ما اشتمل عليه من تشريع شامل لكل ما يحتاج اليه البشر في حياتهم الدنيا والاخرى .

٧ — سلامته من الاختلاف في كلماته في الحق والباطل ، والفصاحة والبلاغه ، وفيما اخبر به .

٨ — حفظه من التغيير والتبديل والزيادة والنقصان.

٩ — احتماله لوجوه مختلفة من المعاني.

٤ — وهذا هو الصحيح ، وقبل الدليل على ذلك ينبغي بيان معنى الفصاحة ، ومعنى البلاغة .

٥ — اما معنى الفصاحة في الكلام — كما ذكره علماء البيان فهو « ان يكون على طبق القاعدة النحوية ، خفيفاً على اللسان ، واضح الدلالة على المعنى المقصود منه » .

واما معناها في المتكلم « فهو ملكة يقتدر بها على التعبير عن المعنى بلفظ فصيح » .

واما معنى البلاغة في الكلام فهو « المطابقة لمقتضى الحال » .

واما معناها في المتكلم «فهو ملكة يقتدر بها على صياغة الكلام البليغ » .

٦ — وبعبارة ثانية الفصاحة في الكلام ان يكون جاريا على النهج المألوف بين أهل اللغة ظاهر الدلالة على المعنى المقصود منه ، سهلا على اللسان في النطق ، حتى لتجدن لكل

لفظة منه بترابطها مع اخواتها محلا لا تتعداه ، ومقاماً لا تليق الا به .

وامامعناهافي المتكلمفهو ملكة يقتدر بها على ذلك .

٧ — والبلاغة في الكلام — هي تصوير المعنى بصورة ذات جمال اخــاذ ، تستهوي النفوس ، وتهيمن على القلوب ، وتهز المشاعر ، وتنال الحظ الأوفر من هوى الضمائر ، فان كانت الحال حال فرح بعثت السرور في النفوس ، والانشراح في الصدور ، والخفة في الارواح .

وان كانت حال حزن بعثت الحسرة ، وأسالت العبرة ، وأججت نار اللوعـــة في الصدور ، والألم في القلوب ، والى ذلك يشير الحديث الوارد عن نبينا محمد (ص) « ان من البيان لسحراً وان من الشعر لحكمة » بمعنى ان من البيان ما يستميل القلوب بحسنتصويره للمعنى كما تستمال بالسحر ، وان من الشعر ما يصور الحقيقة بصورة الحكمةالتي — هيالعلم الذي يرتفع بالانسان عن فعل القبيح فيمنعه عن الجهل والسفه كالمواعظ والامثال ، وفي هذا تتفاضل ضروب الكلام علواً وانحطاطاً حتى يبلغ بعضها حد الإعجاز ، ذلك ان من الكلام ما حسنه في اللفظ،ومنه ما حسنه في النظم ، ومنه ما حسنه في كل اولئكجميعاً، وقد سئل بعض البلغاء ما احسن الكلام ؟ فقال « الذي يسرع لفظه الى اذنك، ومعناهالى قلبك » .

٨ — والبلاغة في المتكلم ملكة يقتدر بها على ذلك .

٩ — وبعد هذا استمع معي الى قوله تعالى « وقيل يا ارض ابلعي ماءك ويا سماء أقلعي وغيض الماء وقضى الأمر واستوت على الجودي وقيل بعداً للقوم الظالمين » (١) ، والى قوله تعالى « ولا تستوي الحسنة ولا السيئة ادفع بالتي هي احسن فاذا الذي بينك وبينه عداوة كأنه ولي حميم » (٢) ، وقوله تعالى « ولكم في القصاص حيــاة يا أولي الالباب » ، وقوله تعالى « فلما استيأسوا منه خلصوا نجيا » (٣) ، وقوله تعالى « خــذ العفو وأمر بالعرف

---

(١) آية ٤٤ هود (٢) آية ٣٤ فصلت

(٣) آية ٨٠ يوسف

وأعرض عن الجاهلين » (١) ، ليتجلى لك من الفصاحة والبلاغة في هذه الآيات الكريمة ما يبهرك باعجازه ، ويستهويك بروعة بيانه ، ويبعث في نفسك بحسن التصوير ، وبراعته ما يهزها بنشوة روحية — تملؤها مسرة واعجاباً ، وهيبة واجلالا .

١٠ — والى قول النبي محمد بن عبد الله (ص) الذي قاله لقيس بن عاصم عندما وفد عليه مع جماعة من بني تميم ، وقال له يا نبي الله عظنا موعظة ننتفع بها ، فانا قوم نعبر البرية ، فقال له « يا قيس ان مع العز ذلا ، وان مع الحياة موتاً ، وان مع الدنيا آخرة ، وان لكل شيء حسيباً ، وعلى كل شيء رقيباً ، وان لكل حسنة ثوابا ، ولكل سيئة عقابا ، ولكل اجل كتابا ، وانه لا بد لك يا قيس من قرين يدفن معك وهو حي ، وتدفن معه وانت ميت ، فإن كان كريماً أكرمك ، وان كان لئيما اسلمك ، ثم لا يحشر الا معك ، ولا تبعث الا معه ولا تسأل الا عنه ، فلا تجعله الا صالحاً ، فإنه ان صلح انست به ، وان فسد لا تستوحش الا منه ، وهو فعلك » فقال قيس يا نبي الله احب ان يكون هذا الكلام في ابيات من الشعر نفتخر بها على من يلينا من العرب ، فأمر النبي (ص) من يأتيه بحسان بن ثابت شاعره ، ففكر قيس قبل مجيء حسان ، فقال :

تخير خليطاً من فعالك انما — قرين الفتى في القبر ما كان يفعل
ولا بد بعد الموت من ان تعده — ليوم ينادى المرء فيه فيقبل
فإن كنت مشغولا بشيء فلا تكن — بغير الذي يرضى به الله تشغل
فلن يصحب الإنسان من بعد موته — ومن قبله الا الذي كان يفعل
الا انما الإنسان ضيف لأهله — يقيم قليلا بينهم ثم يرحل

١١ — والى قوله (ص) الذي قرر فيه مبدأ المساواه ، وقد وقف بباب الكعبة يوم فتح مكة في خطبته المعروفة يومذاك « يا معشر قريش ان الله قد اذهب عنكم نخوة الجاهلية وتعظمها بالاباء ، الناس من آدم وآدم من تراب » ، ثم تلا قوله تعالى « يا ايها الناس انا خلقناكم من ذكر وانثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا ان اكرمكم عند الله أتقاكم » (٢) ،

(١) آية ١٩٨ الاعراف — (٢) آية ١٣ الحجرات

إذ أعلن مبدأ المساواة بهذا الكلام الذي ضمنه برهانا على ذلك لا يدحض قوله« الناس من آدم وآدم من تراب » أي ان النـــاس لا يفضل بعضهم بعضاً في خلقهم ، فهم سواسية فيه لا يتفاضلون لأنهم من أب واحد هو آدم ، وأصل واحد هو التراب فكيف يتعظمون بالآباء ؟

١٢ — وإلى قوله في خطبة الوداع « أيها الناس إن ربكم واحد وإن أباكم واحد ، كلكم لآدم وآدم من تراب ، إن أكرمكم عند الله أتقـــاكم ، وليس لعربي على اعجمي فضل إلا بالتقوى » .

١٣ — وإلى قوله (ص) « خذ من صحتك لسقمك ، ومن شبابك لهرمك ، ومن فراغك لشغلك ومن حياتك لموتك ، فانك لا تدري ما اسمك غداً » .

١٤ — وإلى قوله (ص) « اكثروا ذكر هـــادم اللذات ، فانكم ان ذكرتموه في ضيق وسعه عليكم فرضيتم به فأجرتم ، وإن ذكرتموه في غنى بغضه اليكم فجدتم به ، فأثبتم فان المنايا قاطعات الآمال ، والليالي مدنيات الآجال وإن المرء بين يومين يوم قد مضى أحصي فيه عمله فختم عليه ، ويوم قد بقي لا يدري لعله لا يصل اليه ، ، إن العبد عنـــد خروج نفسه ، وحلول رمسه راء جزاء ما اسلف ، وقلة غناء ما خلف ، ولعله من باطل جمعه ، أو من حق منعه » .

١٥ — وإلى كلام أمير المؤمنين علي بن ابي طالب «ع» تلميذ النبي ووصيه في وصفه حال الناس عند بعث النبي محمد (ص) ووصفه له في محتده ، وما جرى على يديه ، إذ يقول في ذلك : « بعثه والناس ضلال في حيرة ، وخابطون في فتنة ، قد استهوتهم الأهواء ، واستزلتهم الكبرياء واستعمتهم الجاهلية الجهلاء ، حيارى في زلزال من الأمر ، وبلاء من الجهل ، فبالغ (ص) في النصيحة ، ومضى على الطريقة ، ودعا إلى الحكمة والموعظة الحسنة » ، ويقول في وصف محتده وما جرى على يديه « مستقره غير مستقر ، ومنبته أشرف منبت في معادن الكرامة ، ومجاهل السلامة ، قد صرفت بجمده افئدة الأبرار ، وثنيت اليه أزمة الأنصار ، دفن به الضغائن ، واطفأ به النوائر ، ألف به اخوانا ، وفرق به أقرانا ، أعز به الذلة ، وأذل به العزة ، كلامه بيان وحجته لـــان » .

١٦ — وإلى قوله في الديوان المنسوب اليه من الشعر :

من لم يكن عنصره طيباً — لم يخرج الطيب من فيه
كل امرء يشبهه فعله — وينضح الكوز بما فيه

وقوله

حلاوة دنياك مسمومة — فما تأكل الشهد إلا بسم
فكن موسراً انت او معسراً — فما تقطع الدهر إلا بهم

وقوله

كد كد العبد إن — أحببت أن تصبح حرا
واقطع الآمال عن — مال بني آدم طرا
لا تقل ذا مكسب يزري — فقصد الناس أزرى

١٧ — لتتجلى لك البلاغة من كلاميهما في أحسن تصوير ، والفصاحة في أروع تعبير ، وليفوز كلامهما من قلبك ، ومن نفسك بالحظ الوفير ، والجلال الكبير :

وجل معي في رياض الشعر لنستعرض ما في اشعار بعض الشعراء من وشي جميل ، ونسج بديع ، وتصوير رائع ، ونظم بليغ ذي جمال اخاذ ، لندغدغ به قلوبنا ، ونطلع على تفاضل ألوان الشعر ، من حيث الفصاحة وحسن التصوير ، وروعة البيان ، وجمال الابداع ، فنستمع لى الشريف الرضي في قوله :

ولقد مررت على ديارهم — وطلولها بيد البلى نهب
فوقفت حتى ضج من لغب — نضوي ولج بعذلي الركب
وتلفتت عيني فمذ خفيت — عني الطلول تلفت القلب

وإلى المتنبي في قوله :

طوى الجزيرة حتى جاءني خبر — فزعت فيه بآمالي إلى الكذب
حتى إذا لم اجد في صدقه املا — شرقت بالدمع حتى كاد يشرق بي

وقوله :

إذا انت اكرمت الكريم ملكته	وإن انت اكرمت اللئيم تمردا
ووضع الندى في موضع السيف بالعلى	مضر كوضع السيف في موضع الندى

وإلى البحتري في قوله :

إذا خطرت تضوع جانباها	كما خطرت على الارض السيول
ويحسن صدها والموت فيه	وقد يستحسن السيف الصقيل
وقفنا والعيون مشغلات	يغالب دمعها نظر كليل
حمته رقبة الواشين حتى	تعلق لا يغيض ولا يسيل

وإلى أبي تمام في قوله :

لا تنكري عطل الكريم من الغني	فالسيل حرب للمكان العالي

وقوله :

وطول مقام المرء في الحي مخلق	لديباجتيه فاغترب تتجدد
فاني رأيت الشمس زيدت محبة	الى الناس ان ليست عليهم بسرمد

والى الخنساء في قولها :

إذا القوم مدوا بأيديهم	الى المجد مد اليه يدا
فنال الذي فوق ايديهم	من المجد ثم مضى مصعدا

وإلى كثير في قوله :

وإني وتهامي بعزة بعدما	تخليت عما بيننا وتخلت
لكالمرتجي ظل الغمامة كلما	تبوأ منها للمقيل اضمحلت

وإلى قيس العامري في قوله :

ألست وعدتني يا قلب أني	إذا ما تبت عن ليلى تتوب

فها انا تائب عن حب ليلى فما لك كلما ذكرت تذوب .

وقوله :

وكنت اذا ما زرت ليلى بأرضها ارى الارض تطوي لي ويدنو بعيدها
من الخفرات البيض ود جليسها اذا ما انقضت احدوثة لو تعيدها

١٨ — وبعد هذا العرض من البيان المستحب الاخاذ ، فان الدليل على ما ذهب اليه الشيعة الامامية ان القرآن خارق للعادة في فصاحته وبلاغته ، وأسلوبه العجيب واخباره بالغيب عن المستقبل الآتي ، والماضي الغابر ، والاخبار عما تكنه الضمائر ، وما اشتمل عليه من تشريع شامل لكل ما يحتاج اليه البشر في حياتهم — الدنيا ، والاخرى ، وسلامته من الاختلاف سواء في تناقض كلماته في الحق والباطل ، او في الاخبار عما اخبر به ، أوفي الفصاحة والبلاغة مع طول بيانه ، او في الاختلاف الكثير ، وحفظه من التغيير والتبديل والزيادة والنقصان ، واحتماله لوجوه مختلفة من المعاني . وإذن فيكون معجزاً بكل واحد منها مستقلا ، فتخصيص اعجازه بواحد منها ، او باثنين تخصيص بلا وجه .

اعجاز القرآن في فصاحته وبلاغته :

١٩ — اما اعجازه في فصاحته وبلاغته ، فلأنه خارق للعادة بها ، والدليل على ذلك انه لم يعارضه احد من فصحاء العرب وبلغائهم ، مع رغبتهم في ذلك ، وشدة حرصهم على ابطال نبوة محمد (ص) ، إذ لو كان ذلـــك لنقل الينا بالتواتر لتوفر الدواعي الى ذلك ، وعدم المانع ، ولم ينقل ذلك ، ولو بخبر ضعيف ، ذلك انه لو كانت معارضته مقدورة لهم لما لجأوا الى محاربته ، ومن المعلوم بداهة انه لو كان كلام رجـل منهم لعارضوه ، إذ لا يتصور عاقل عجزهم عن الاتيان بمثل كلام رجل منهم ، واذن فهو خارق للعادة ، فيكون معجزاً من جهة فصاحته وبلاغته ، ودليلا على انه كلام الله ، لا كلام النبي (ص) .

٢٠ — مضافاً الى ان كلام النبي قبل مبعثه في خطبه ، ورسائله ، وتعاليمه محفوظ ، ولو كان من كلامه لأشبه ما جاء في خطبه ورسائله وتعاليمه ، ولتكلم بمثل القرآن ولو مرة واحدة ، واذ لم يكن ذلك فيعلم انه ليس كلامه ، بل هو كلام الله تعالى .

٢١ — وتوهم ان الفصاحة والبلاغة لا تصلحان دليلا على اعجازه إلا للخبير باللـــغة

العربية ، ووجوه الفصاحة والبلاغة فيها .

باطل بما سلف من ان المعجزة اذا ثبتت لدى العارف بماهو من نوعها تثبت عند جميع الناس .

اعجازه في أسلوبه :

٢٢ ــ اما اعجازه في اسلوبه فلأنه خارق للعادة بأسلوبه العجيب ،ونظمه الغريب ، والدليل على ذلك انه لم يستطع احد من بلغاء العرب ان يجاريه في اسلوبه مع التحدي ، مع انه من كلامهم ، فيكون معجزاً ، اذ لو كان من رجل منهم لقدروا على معارضته في اسلوبه ، وذلك يدل على انه كلام الله ، وقد عرف ذلك بلغاء العرب ، كما يدل على ذلك ما روي في سبب نزول قوله تعالى « ذرني ومن خلقت وحيداً وجعلت له مالا ممدوداً وبنين شهوداً » [1] الى قوله « ثم أدبر واستكبر فقال ان هذا الا سحر يؤثر » ان قريشاً اجتمعت عند الوليد ابن المغيرة المخزومي ، وكان شيخاً مجرباً من دهاة العرب ، فقالوا له يا ابا شمس ما هذا الذي يقوله محمد اشعر هو ام خطب ؟ ، فقال دعوني اسمع كلامه ، فدنا من رسول الله فقال يا محمد انشدني من شعرك ، فقال ما هو بشعر ، ولكنه كلام الله ارتضاه لملائكته ، وانبيائه ورسوله ، فقال اتل علي شيئاً منه ، فقرأ عليه رسول الله «حم السجدة» فلما بلغ الى قوله تعالى « فان اعرضوا فقل انذرتكم مثل صاعقة عاد وثمود » اقشعر بدن الوليد ومر الى بيته ، ولم يرجع الى قريش فمضوا الى ابي جهل ، وقالوا يا ابا الحكم ان ابا عبد شمس صبا الى دين محمد ، انا نراه لم يرجع الينا فغدا ابو جهل الى الوليد ،فقال ياعم نكست رؤوسنا ، واشمت عدونا ، وصبوت الى دين محمد ، فقال الوليد « وما صبوت الى دين محمد ، ولكني سمعت كلاماً صعباً تقشعر منه الجلود ، فقال له ابو جهل اخطب هو ؟ قال لا ، الخطب كلام متصل ، وهذا كلام منثور ، ولا يشبه بعضه بعضاً ، قال افشعر هو؟ قال لا ، اما اني قد سمعت اشعار العرب بسيطها ومديدها ومرسلها ورملها وزجرها وما

---

(١) آية ١١ المدثر

هو بشعر قال فما هو ؟ قال دعني افكر فيه ، ففكر في نفسه ، ثم قال ما هذا الا سحر يؤثر اما رأيتموه يفرق بين الرجل وأهله ، وولده ومواليه ، فهو ساحر ، ومــا يقوله سحر يؤثر » .

٢٣ — وذكر « الشيخ الطبرسي » في مجمع البيان ص ٤٤١ ط ايران انه روي عن النبي (ص) ، انه لما انزل عليه « حم تنزيل الكتاب من الله العزيز العليم غافر الذنب وقــابل التوب شديد العقاب » [1] قام الى المسجد ، والوليد بن المغيرة المخزومي قريب منه يسمع قراءته ، فلما فطن النبي (ص) لاستماعه لقراءته اعاد قراءة الآية ، فانطلق الوليد حتى أتى الى مجلس قومه ، فقال لقد سمعت من محمد آنفاً كلاماً ما هو من كلام الانس ، ولا من كلام الجن ، وان له لحلاوة ، وان عليه لطلاوة ، وان اعلاه لمثمر ، وان اسفله لمغدق ، وانه يعلو ولا يعلى عليه ، ثم انصرف الى منزله فقالت قريش صبا والله الوليد ، والله لتصبأن قريش كلهم ، وكان يقال للوليد ريحانة قريش ، فقال لهم ابو جهل انا اكفيكموه ، فانطلق فقعد الى جنب الوليد حزيناً ، فقال له الوليد مالي اراك حزيناً يا ابن اخي ؟ قال هذه قريش يعيبونك على كبر سنك ، ويزعمون انك زينت كلام محمد ، فقام مع ابي جهل حتى اتى مجلس قومه « فقال اتزعمون ان محمداً مجنون ؟ ، فهل رأيتموه يجن قط ، فقالوا اللهم لا ، قال اتزعمون انه كاهن فهل رأيتموه نطق بالشعر قط ؟ ، قالوا اللهم لا ، قال اتزعمون انه كذاب فهل جربتم عليه شيئاً من الكذب ؟ ، فقالوا اللهم لا ، وكان « يسمى الصادق الامين قبل النبوة لصدقه » ، فقالت قريش للوليد ممن هو ؟ ، فتفكر في نفسه ثم نظر وعبس ، فقال ما هو الا ساحر ، اما رأيتموه يفرق بين الرجل واهله وولده ومواليه ، فهو ساحر ، وما يقوله سحر يؤثر .

٢٤ — وروي عن عكرمة ان النبي (ص) قرأ قوله تعالى « ان الله يأمر بالعــدل والاحسان وايتــاء ذي القربى وينهى عــن الفحشاء والمنكر والبغي يعظكم لعلكم تذكرون » [2] على الوليد بن المغيرة المخزومي فقال له اعد يا ابن اخي ، فأعاد ، فقال

---

(١) آية ١ و ٢ غافر (٢) آية ٩٠ النحل

« ان له لحلاوة وان عليه لطلاوة ، وان اعلاه لمثمر ، وان اسفله لمغدق ، وما هو قول البشر » .

اعجازه لاخباره بالغيب مما مضى :

٢٥ — اما اعجازه لاخباره بالغيب مما مضى فلانه خارق للعادة ، وكل خارق للعادة يكون معجزاً ، وذلك كاخباره عن كثير من الانبياء ، وما جرى لهم مع اقوامهم ، وما قص من خبر موسى والخضر ، ويوسف واخوته ، واصحاب الكهف ، وذي القرنين وبدء الخلق وما في التوراة والانجيل ، وصحف ابراهيم وموسى ، وقصة نوح واشار اليها قوله تعالى « تلك من انباء الغيب نوحيها اليك ما كنت تعلمها انت ولا قومك من قبل هذا »[١] مما صدقه فيه العلماء بها ولم يكذبوه ، ومثل اخباره عما حرم اسرائيل على نفسه من لحوم الابل وألبانها اللذين كانا احب الطعام اليه ، ولا شك في اننا بشر ونعرف قدرة البشر ، وانه ليس للبشر قدرة على علم الغيب ، فاذا اشتمل القرآن على الاخبار بما هو غيب ، مما مضى ، فان ذلك يكون خرقاً للعادة ، ودليلا على ان ذلك كلام الله الذي يعلم الغيب ، فيكون معجزاً من هذه الجهة ، ولا سيما اذا تأيد ذلك بأن من اتى به لا يقرأ ولا يكتب ، ولم يجلس الى معلم ، ولم يخالط احداً من اهل الكتب السماوية ، ولا اختلف اليهم اذ ليس من الممكن في العادة ان رجلا هكذا — حالته ان يعلم بفطنته وذكائه ، ولو كان من اذكى الناس — هذه الامور بتفاصيلها .

اعجازه لاخباره بالغيب مما تكنه الضمائر :

٢٦ — اما اعجازه لإخباره بالغيب مما تكنه الضمائر فلان ذلك دليل على انه خارق للعادة ، وانه معجز ، وانه كلام الله ، لا كلام محمد (ص) ، ولا غيره ، لأن قدرات البشر متساوية في العجز عن ذلك عادة .

٢٧ — فمن الاخبار عما في الضمائر قوله « يا ايها الذين آمنوا لا تخونوا الله والرسول

---

٤ هود

وتخونوا اماناتكم وأنتم تعلمون»[1]، اذ روي عن الصادق «ع» وعن الكلبي والزهري كاذكر ذلك «الشيخ الطبرسي» (ره) في مجمع البيان ص ٤٤٤، في سبب نزولها انهـا نزلت في ابي لبابة الانصاري، اذ اسر الى يهود بني قريظة بأن لا ينزلوا على حكم سعد بن معاذ، بعد ان امرهم النبي (ص) بذلك اذ استشاروه في ذلـك، وكان ارسله النبي (ص)، اليهم لثقتهم به، فأشار بيده الى حلقه انه الذبح فلا تفعلوه، فأتاه جبرائيل فأخبره بذلك، فشد ابو لبابة نفسه الى سارية من سواري المسجد، وقال والله لا اذوق طعاماً ولا شراباً حتى اموت، او يتوب الله علي فتاب الله عليه، وحله النبي (ص) من وثاقه.

او انها نزلت في حاطب بن بليعة اذ كتب كتاباً الى اهل مكة مع امرأة يخبرهم فيه عن قصد النبي (ص) غزوهم بالمسلمين، فوضعته في قرونها فبعث النبي (ص) في طلب المرأة جماعة منهم علي امير المؤمنين «ع»، واخبرهم انهم يدركونها في موضع، فأدركوهـا وجاءوا بالكتاب.

٢٨ — ومنه قوله تعالى «واذ يعدكم الله احدى الطائفتين انها لكم وتودون ان غير ذات الشوكة تكون لكم»[2]، اذ اخبر عما في ضمائر اصحاب النبي (ص) من المحبة لادراك عير قريش، وصاحبها ابي سفيان، لما عليها من اموال، والكراهة للنفير وهو الجيش من قريش الذين استنفرهم ابو سفيان، وذلك حين خرجوا مع النبي (ص) الى بدر، وكان ذلك في الثامن من رمضان في السنة الثانية للهجرة.

٢٩ — ومنه قوله تعالى «يحلفون بالله ما قالوا ولقد قالوا كلمة الكفر وكفروا بعد اسلامهم وهموا بما لم ينالوا وما نقموا الا ان اغناهم الله ورسوله فان يتوبوا يك خـيراً لهم»[3]. اذ اخبر الله النبي (ص)، بما اسره بعض من كان معه في غزوة تبوك التي هي آخر غزوة غزاها رسول الله (ض) وكانت في السنة التاسعة للهجرة، من تكذيبه وسبه، وسب اصحابه، وما عزموا عليه من قتاله في العقبة بعد رجوعه من غزوة تبوك، او ما قالوه «لئن رجعنا الى المدينة ليخرجن الاعز منها الأذل».

---

(١) آية ٢٧ الانفال (٢) آية ٧٥ الانفال

(٣) آية ٧٥ التوبة

٣٠ — ومنه قوله تعالى « ومنهم من يلمزك في الصدقات فان اعطوا منها رضوا وإن لم يعطوا منها إذا هم يسخطون ولو انهم رضوا ما آتاهم الله ورسوله وقالوا حسبنا الله سيؤتينا الله من فضله ورسوله » [١] ، اذ اخبر عما أسره قوم في نفوسهم من الرضا عن النبي (ص) ، إذا اعطاهم من الصدقات ، والسخط عليه إذا لم يعطهم شيئاً ، فلقد روى ابوسعيد الخدري ان حرقوصاً بن زهير التميمي قال للنبي عند قسمة غنائم هوازن يوم حنين « اعدل يارسول الله » فقال « ويلك ومن يعدل إذا لم اعدل؟ » فقال عمر بن الخطاب (رض) يا رسول الله إأذن لي فأضرب عنقه ، فقال النبي (ص) دعه ، فان له اصحابا يحتقر أحدكم صلاته مع صلاتهم ، وصيامه مع صيامهم ، يمرقون من الدين كما يمرق السهم من الرمية والخبر طويل .

٣١ — ومنه قوله تعالى « وإذا لقوا الذين آمنوا قالوا آمنا وإذا خلوا الى شياطينهم قالوا انا معكم انما نحن مستهزئون » [٢] ، اذ اخبر عن قوم من المنافقين اظهروا الاسلام للمسلمين ، وكانوا يسرون الى اخوانهم من الكفار انهم معهم ، وعلى طريقتهم ، ولم يفارقوها ، إلى غير ذلك من الآيات .

اعجازه باخباره بالغيب مما ياتي :

٣٢ — اما اعجازه باخباره بالغيب مما يأتي فلأنه خارق للعادة في ذلك فيكون معجزاً من هذه الجهة اذ ليس للبشر قدرة على ذلك عادة .

٣٣ — فمن الاخبار بالغيب عما يأتي بعد زمان الاخبار قوله تعالى « وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الأرض كما استخلف الذين من قبلهم وليمكنن لهم دينهم الذي ارتضى لهم وليبدلنهم من بعد خوفهم أمناً يعبدونني لا يشركون بي شيئاً ومن كفر بعد ذلك فأولئك هم الفاسقون » [٣] ، اذ انجز الله سبحانه وعده للذين آمنوا ، وعملوا الصالحات من اصحاب النبي (ص) ، فاستخلفهم في الأرض كما استخلف الذين من

---

(١) آية ٥٨ و٥٩ التوبة
(٢) آية ٧٦ البقرة
(٣) آية ٥٥ النور

قبلهم مــــن بني اسرائيل بمصر ، او بأرض مكة ، ومكن لهم دينهم الذي ارتضى لهم ، فأظهره على الدين كله ، وأبدلهم من بعد خوفهم أمناً ، فلقد كانوا في المدينة لا يبيتون إلا شاكين السلاح ، ولا يصبحون إلا كذلك .

٣٤ ــ ومنه قوله تعالى « ألم غلبت الروم في ادنى الأرض وهم من بعد غلبهم سيغلبون في بضع سنين »⁽¹⁾ ، اذ أخـبر بغلب الروم المسيحيين الفرس المجوس ، الذين استولوا على بيت المقدس ، بعد غلب الفرس إياهم في بضع سنين ، قيل سبع وقيل تسع ، وذلك اخبار بالغيب مما يأتي :

٣٥ ــ ومنه قوله تعالى « ام يقولون نحن جميع منتصر سيهزم الجمع ويولون الدبر »⁽²⁾، اذ اخبر عن هزيمة قريش يوم بدر ، وقد ظهرت صحة الاخبار بعد سنين مــــن نزول ذلك .

٣٦ ــ ومنه قوله تعالى « لقد صدق الله رسوله الرؤيا بالحق لتدخلن المسجد الحرام إن شاء الله آمنين محلقين رؤوسكم ومقصرين لا تخافون »⁽³⁾ ، اذ اخبر بأن ما أرى الله نبيه في المنام من دخول المسلمين المسجد الحرام على الكيفية التي وصفها ، وانهم سيدخلونه ، وكان ذلك قبل دخولهم بعد ان منعوا منه عـــام الحديبية بسنة ، اذ دخلها النبي (ص) وأصحابه في السنة السابعة للهجرة في ذي القعدة معتمرين ، قبل فتح مكة ، وما إلى ذلك من الآيات الكثيرة التي تخبر بالغيب مما هو آت ، والذي لا يقدر احدمن البشر على الإتيان بمثله عادة .

٣٧ ــ وتوهم ان الآية الاولى من الاخبار عما هو آت ، اعني آية « وعد الله » انما قالها النبي (ص) ، من عند نفسه لتشجيع جنوده ، وكذا الثـــالثة « سيهزم الجمع » بمقتضى حذاقته لكي يهدىء روع المسلمين ، فلا تصلحان دليلا على النبوة ، لعدم الاعجاز ، ــتوهم باطل لأن ذلك كان منه قبل وقوع المخبر به بسنين في الآية الثانية لأنها مكية ، وقبل وقوعه بسنة في

---

(١) آية ٢ الروم (٢) آية ٤٤ القمر

(٣) آية ٢٧ الفتح

الاولى ، ولم يكن جنود آنذاك حتى يهدىء روعهم .

٣٨ – مضافاً الى انه لو لم يكن ذلك اخباراً بالغيب لما تحقق ، كما اخبر به بلا نقصان، وذلك امر خارق للعادة ، فيكون معجزاً ، ودليلا على النبوة .

اعجازه بما اشتمل عليه من تشريع وفلسفة دقيقة :

٣٩ – اما اعجازه بما اشتمل عليه من تشريع وفلسفة دقيقة ، فلأنه خارق للعادة بهما ، والدليل على ذلك ان اشتماله على تشريع شامل لكل ما يحتاج اليه البشر ، وفق المصالح والمفاسد في المجتمع العالمي، حتى انه لم يوجد أحد من علماء العالم يأخذ عليه مأخذاً في هذا التشريع ، او يقول لو كان بعض مبادئه هكذا لكان اشمل ، او اصوب ، وكذا اشتماله على فلسفة دقيقة ، كفلسفة ما وراء الطبيعة من احوال المبدأ والمعاد ، وما في الطبيعة – امر خارق للعادة معجز ، ذلك اننا بشر ونعرف قدرة البشر ، فان محمداً (ص) لم يعرف انه تعلم من احد ، او تتلمذ على احد ، او خرج من مكة في طلب العلم ، بل لم يكن في زمانه من عرف بطول الباع في علم التشريع ، بنحو تشريعه ، فالقرآن معجز لاشتماله على التشريع الشامل ، ودقائق الفلسفة الالهية ، واحوال المبدأ والمعاد مما هو وراء الطبيعة ، وفي الطبيعة ، كمعرفة الله وصفاته وتنزيهه عن الشريك ، والاستدلال على ذلك واحوال المعاد ، وبيان مبدأ خلق الانسان ، كما في قوله تعالى « فلينظر الانسان مم خلق خلق من ماء دافق يخرج من بين الصلب والترائب انه على رجعه لقادر » [(١)] ، وما الى ذلك من فلسفة عالم الطبيعة ، من فنون الفلسفة العلمية والعملية ، وكل ما يحتاج اليه الناس في عباداتهم ومعاملاتهم ، وما يتعلق بالاسرة والقضاء اي فصل الخصومة ، وبالحدود والتعزيزات ، والاقتصاد والضمان الاجتماعي والجهاد والاخلاق ، وما إلى ذلك من كل ما يحتاج اليه الناس في شتى ظروفهم ، ومختلف حالاتهم مما يظهر للمتدبرين ،ويتجلى للمفكرين ان قرآنا يشتمل على ذلك لهو من اعظم المعاجز من هذه الجهة ، التي تدل على صدق نبوة

---

(١) آية ٨ الطارق

النبي (ص) ، وانه انزل عليه تصديقاً له في دعواه النبوة ، ولا سيا اذا لوحظ ذلك معانه كان لا يقرأ ولا يكتب ، وانه كان مشغولا بما يحول بينه وبين هذا التشريع — لو كان منه فلقد كان مشغولا بقريش وتدبير امور المسلمين ، وعياله الكثر ، فكان القائد ، والقاضي، وصاحب الرأي ، والجندي في المعركة ، وأبا اليتامى والمساكين ، والعامل بيده في كثير من حاجاته البيتية ، والعابد الله في ليله ونهاره ، وما الى ذلك من الشغل الشاغل ، وبما ذكر ظهر بطلان سائر المذاهب في إسباب اعجاز القرآن .

اعجازه لسلامته من الاختلاف :

٤٠ — اما اعجازه لسلامته من الاختلاف — سواء في تناقص كلماته في الحق والباطل، او في الاخبار عما اخبر به ، او في الفصاحة والبلاغة مع طول بيانه ، او في الاختلاف الكثير ،فان ذلك امر خارق للعادةفهو معجز — وذلك اننا بشر نعرف ان البشر اذا طال كلامهم ، وتضمن ما تضمنه القرآن لم يخل من الاختلاف في الحق والباطل ، وفي الاخبار عما يخبرون به ، وفي المعاني والألفاظ — لأن عقولهم وعلومهم في تطور مستمر ، وإلىذلك اشار القرآن في قوله تعالى استدلالا على انه من عند الله « افلا يتدبرون القرآن ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً » (١).

اعجازه لحفظه من التغيير والزيادة والنقصان :

٤١ — اما اعجازه لحفظه من التغيير والتحريف ، والزيادة والنقصان على مر العصور، فلأنذلك امر خارق للعادةفهومعجز ،اذ قد مضىعليه اربعة عشر قرناًولم يطرأ عليه اي شيء منذلكوالى ذلك اشار قولــه تعالى« إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون » (٢) ، وقوله تعالى«لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد » (٣).

اعجازه لاحتماله وجوهاً من المعاني :

٤٢ — اما اعجازه لاحتماله وجوهاً من المعاني فهو ان القرآن يحتمل فيما عدا محكماته

---

(١) آية ٨٢ النساء (٢) آية ٩ الحجر (٣) آية ٤٢ فصلت

وجوهاً من المعاني ، وضروباً من التأويل بحيث يمكن لذوي الآراء المختلفة ، والمذاهب المتباينة الاستدلال به على صحة ما رأوا وما ذهبوا اليه ، كما وقع ذلك بين العلماء من الاستدلال ببعض الآيات لرأيين مختلفين ، او مذهبين متباينين ، وذلك امر خارق للعادة في كلام البشر معجز ، وقد جاء عن النبي (ص) «ان القرآن ذلول ذووجوه فاحملوه على احسن الوجوه».

بطلان مذهب ان اعجاز القرآن بالصرفة :

٤٣ ـ اما بطلان مذهب الصرفة بسائر وجوهه التي فسر بها ، فانه مذهب في غاية السخافة ، ويدل على ذلك وجوه :

١ ـ انه لو كان اعجاز القرآن بصرف العرب عن معارضته لكان يوجد في كلامهم ، قبل القرآن ما يشبهه ، سواء كان ذلك في قصائدهم ، او خطبهم ، ولم يكن ذلك ، بل لا يوجد في كلام البلغاء والفصحاء ما يضاهي كلماته ، سواء المتقدمون منهم ، والمتأخرون ، مثل عبد الله بن المقفع ، وعبد الحميد بن يحيى الوائلي الكاتب ، والجاحظ ، وبديع الزمان الهمداني والخوارزمي ، والصابي ، والصاحب بن عباد ، والمعري ، والمتنبي واضرابهم ، كيف وقد احجم عن معارضته مصاقع البلغاء ؟ بل اعترف بالعجز عن معارضته بعض من حاول ذلك كعبد الله بن المقفع ، كما نقل عنه انه حاول ذلك ، ولكنه لما قاسه إلى القرآن مزقه ، وقد نقل عنه ذلك القاضي الباقلاني .

٤٤ ـ وذكر « الشيخ الرئيس[١] » في « الشفاء » عن عبد الله بن المقفع [٢] انه هم بمعارضة القرآن فمر بصبي يقرأ قوله تعالى« وقيل يا ارض ابلعي ماءك ويا سماء اقلعي وغيض الماء وقضي الامر واستوت على الجودي وقيل بعداً للقوم الظالمين » [(٣)] ، فرجع ومحى ما عمل ، وقال ان هذا لا يعارض ، وما هو من كلام البشر .

٤٥ ـ وذكر نظير ذلك عن « يحيى بن حكم الغزال » انه اراد معارضة القرآن فسمع سورة الاخلاص ، فاعترته رقة وخشية فرجع عما أراد .

---

(١) هو ابو علي الحسين بن عبد الله بن سينا توفى سنة ٤٢٨ ﻫ
(٢) عبد الله بن المقفع فارسي الاصل من مشاهير الكتاب توفى سنة ١٥٨ ﻫ
(٣) آية ٤٤ هود

٤٦ ــ ونقل عن المتنبي بعض سجعات كقوله « والفلك والدوار والكوكب السيار والليل والنهار ان الكافر لفي اخطار امض على سننك ، واقف اثر من قبلك من المرسلين، فان الله قابع بك زيغ من الحد في دينه ، وضل عن سبيله»، إلى آخر ما هو معروف عنه ، إلا انه انكر ذلك ، وقال انه مما قذفني به اعدائي .

٤٧ ــ اما « ابو العلاء المعري »[1] فقد نقل عنه في كتابه « الفصول والغايات في مباراة السور والآيات » قوله « اقسم بخالق الخيل ، والريح الهابة بليل ، بين الشرط ومطالع سهيل ، ان الكافر لطويل الويل ، وان العمر لمكفوف الذيل ، اتق مدارج السيل، وطالع التوبة من قبيل تنج وما اخالك بناج » ، فانه لو قيس هذا الكلام المسجع مع قوله تعالى « ولكم في القصاص حياة يا اولي الالباب » او اية سورة من سور القرآن لانحط عنه ، انحطاط الارض عن السماء .

٢ ــ ان العرب كانوا يدهشون لفصاحته وبلاغته ، وحلاوته وطلاوته ، في مثل قوله « وقيل يا ارض ابلعي ماءك ويا سماء اقلعي وغيض الماء وقضي الامر واستوت على الجودي وقيل بعداً للقوم الظالمين » ، لا لعدم تأتي معارضته بالصرفة ، مع سهولتها في نفسها ، كما اعترف بذلك الوليد بن المغيرة المخزومي بما ذكر آنفاً .

٤٨ ــ وروي ان اعرابياً شاهد رجلا يقرأ قوله تعالى « فاصدع بما تؤمر وأعرض عن المشركين »[2] ، فسجد ، وقال سجدت لفصاحته ، وان آخر سمعه فقال ان مخلوقاً لا يقدر على هذا الكلام .

٣ ــ وقوله تعالى « قل لئن اجتمعت الانس والجن على ان يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا »[3] ، اذ ان ذكر الاجتماع ، والاستظهار بالغير في مقام التحدي ، انما يحسن في ما لا يكون مقدوراً للبعض ، ويتوهم كونه مقدوراً للكل ، فقصد نفي ذلك ، ولا يكون ذلك الا اذا كان اعجاز القرآن بنفسه ، لا بالصرفة .

---

(١) هو احمد بن عبد الله التنوخي المعري فيلسوف الشعراء وشاعر الفلاسفة توفي سنة ٤٤٩ هـ
(٢) آية ٩٤ الحجر (٣) آية ٨٨ الاسراء

بطلان دليلي مذهب الصرفة :

٤٩ – اما دليلا من ذهب الى ان اعجاز القرآن بالصرفة ، وان الله صرف العرب عن معارضته حسب وجوه تفسيره المذكورة آنفاً ، فهما باطلان .

٥٠ – اما الاول ، فيعترض عليه :

اولا : ان ذلك غير صحيح ، اذ لو كان الاتيان بمثل سورة من سوره مقدوراً لهم لعارضوه في ذلك ، بعد سماعهم التحدي بقوله « فأتوا بسورة من مثله » ، ولو كان ذلك لنقل الينا بالتواتر لتوفر الدواعي الى ذلك ، بل لنقل ولو بخبر واحد ، ولم يحصل ذلك .

ثانياً : ان القدرة على مفردات السورة ، وبعض مركباتها القصيرة لا يستلزم القدرة على مثل السورة بجملتها مجتمعة ، فربما يقتدر على مفرداتها ، ولا يقتدر على جملتها، للعجز عن ذلك ، ولا ملازمة بينهما .

٥١ – واما الثاني فيعترض عليه ان توقف الصحابة انما كان لشدة تثبتهم ، واحتياطهم في سور القرآن ، ولا ملازمة بين هذا ، وعدم اعجاز القرآن ، من حيث الفصاحة والبلاغة .

٥٢ – وقد استدل على بطلان مذهب الصرفة ، غير ما ذكر بوجهين :

١ – انه يلزم من القول بالصرفة ان لا يكون كلام القرآن معجزاً ، وانما المعجز هو الصرفة عن المعارضة .

٥٣ – ويعترض عليه ان المعجز هو الامر الذي لا يتمكن احد من الامة من معارضته عادة ، وكلام القرآن بناء على الصرفة كذلك ، وان كان عدم المعارضة عادة لصرف الله إياهم عن معارضته ، فالملازمة ممنوعة .

٢ – ان ظاهر قوله تعالى « فأتوا بسورة من مثله » ، وقوله « قل لو اجتمعت الانس والجن على ان يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله » ان القرآن في خصائصه

وبميزاته معجز لا بصرف العرب عن معارضته ، فان ذلك يتم حتى مع كونه كلاماً مبذولا للغاية .

٥٤ — ويعترض عليه ان الظهور ممنوع ، فان التعجيز بالاتيان بمثله ، او سورة من مثله ، كما يكون مع ما فيه من خصائص ومميزات ، يكون بالصرف عن معارضته .

معجزات محمد غير القرآن :

١ — لقد روي بالتواتر لنبينا محمد (ص) كثير من المعاجز غير القرآن ، وذكر بعض العلماء ان معاجزه بلغت الفاً ، ومعاجزه غير القرآن نوعان :

١ — ما هو من نوع الفعل .

٢ — ما هو من نوع القول .

٢ — اما النوع الاول فقد روي منه كثير من المعاجز المدهشة ، وسأذكر منها ما أراه أولى بالذكر ، وهو قسمان منه ما ذكره القرآن ، ومنه ما لم يذكره ، والاول امور :

١ — انشقاق القمر الذي دل عليه قوله تعالى « اقتربت الساعة وانشق القمر وان يروا آية يعرضوا ويقولوا سحر مستمر وكذبوا واتبعوا اهواءهم وكل امر مستقر » [(١)] ، اذ روي بالتواتر ان المشركين اجتمعوا الى رسول الله محمد (ص) ، فقالوا ان كنت صادقاً فشق لنا القمر فرقتين ، فقال لهم رسول الله « ان فعلت تؤمنوا » ، قالوا نعم ، وكانت ليلة بدر [(٢)] فسأل رسول الله ربه ان يعطيه ما قالوا ، فانشق القمر فرقتين على كل جبل فرقة ، ورسول الله ينادي يا فلان يا فلان اشهدوا ، فقال ناس سحرنا محمد ، فقال رجل منهم ان كان سحركم فلم يسحر الناس كلهم ، وقد اجمع المسلمون على وقوع ذلك عدا « ابي القاسم البلخي » منهم ، بل ربما ادعى فيه الضرورة ، وذلك من اعظم المعاجز .

٣ — وقد اعترض على دلالة الآية على وقوع المعجزة التي تضمنتها بأمور :

١ — ان انشق بمعنى المستقبل اي ينشق ، كما في « اقتربت الساعة » لوحدة سياقها ، فلا تدل على وقوع انشقاق القمر .

---

(١) آية ١ القمر (٢) ليالي البدر ١٢ و ١٣ و ١٤ .

٤ – ويعترض عليه ان اقتربت الساعة ، وانشق القمر ، كلاهما بمعنى الماضي ، لا المستقبل ، كما هو الظاهر منها ، فلا وجه للاستدلال بوحدة السياق على استقباله ، ذلك ان معنى اقتربت الساعة ، اي قربت الساعة التي تموت فيها الخلائق ، فاستعدوا لها .

٢ – ان الآية لا تدل على ان المعجزة كانت لمحمد (ص) ، حتى يستدل بها على ذلك .

٥ – ويعترض عليه ان انشقاق القمر حادثة غريبة ، وخارق للعادة ، فلا يكون إلا على سبيل الاعجاز ، وإذ لم يذكر ذلك لأحد من الأنبياء الذين هم مثل محمد (ص) ، فيكون ذلك معجزة له ، دون غيره ، وإلا لصرح الله باسم من له المعجزة ، ويؤيد ذلك ما جاء في آخر الآية هو « وان يروا آية يعرضوا ويقولوا سحر مستمر » ، فان ظاهر ذلك ان المعني به قوم النبي محمد (ص) ، لا سواهم فتكون المعجزة له .

٣ – انه لو وقع انشقاق القمر في عهد رسول الله (ص) ، لما خفي ذلك على احد من اهل الاقطار ، وليس كذلك .

٦ – ويعترض عليه بمنع الملازمة ، فانه من الممكن ان يكون حجب ذلك عنهم بغيم أو بغيره ، أو بقدرة الله لمصلحة من المصالح ، فيكون ذلك معجزة أخرى .

٧ – مضافاً إلى ان ذلك وقع في الليل ، فيمكن ان يكون وقع في ساعة متأخرة من الليل ، والناس نيام ، فلم يعلموا به .

٢ – من المعاجز الفعلية الاسراء به من المسجد الحرام الى المسجد الاقصى ، اي بيت المقدس ورجوعه في ليلة واحدة ، كما يدل عليه قوله تعالى «سبحان الذي أسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام الى المسجد الاقصى الذي باركنا حوله لنريه من آياتنا انه هو السميع البصير » [١] ، وكان ذلك بمكة حيث صلى النبي (ص) المغرب بالمسجد الحرام ، ثم اسري به في ليلته ، ثم رجع فصلى الصبح بالمسجد الحرام ، وقد ثبت ذلك بالتواتر .

---

(١) آية ١ الاسراء

٨ ـ مضافاً الى ان الآية تدل على انه قطع هذه المسافة في بعض ليلة ، وذلك من أعظم المعاجز ، اذ قطع هذه المسافة البعيدة في ساعات من الليل ، مع البعد الشاسع بين المسجد الحرام ، والمسجد الأقصى .

٣ ـ من المعاجز الفعلية الاسراء به الى السماء في ليلة اسري به من المسجد الحرام الى المسجد الأقصى ، والمعروف بالمعراج ، وقد عرج به الى السماء مـــن بيت المقدس ، وبلغ سدرة المنتهى ، كما يدل عليه قوله تعالى « ثم دنا فتدلى فكان قاب قوسين او ادنى فأوحى إلى عبده ما اوحى ما كذب الفؤاد ما رأى أفتمارونه على ما يرى »[1] ، اذ عرج بجسمه من مكة الى بيت المقدس ، ومنه الى سماء الدنيا ، ثم الى السماء السابعـــة ، ثم الى سدرة المنتهى فكان بينه وبين جبريل قاب قوسين اي قدر قوسين او ادنى ، وقد عرج بجسمه وروحه حياً سليما ، لا بروحه مع بقاء جسمه في الأرض ، ولا في المنام ، وعلى ذلك جمهور المسلمين ، والشيعة الامامية ، وهو المشهور في اخبارهم ، وقد روى اهل السنة عن جعفر بن محمد «ع» ، انه قال« محمد رسول الله نزل في السماء السابعة ليلة المعراج ولمانزلت السورة أخبر بذلك عتبة بن ابي لهب ، فجاء الى النبي (ص) وطلق ابنته ، وتفل في وجهه ، وقال كفرت بالنجم ورب النجم فدعاعليه ، وقال « اللهم سلط عليه كلباً من كلابك » فخرج عتبة الى الشام فنزل في بعض الطريق ، وقد ألقى الله عليه الرعب ، فقـــال لأصحابه أنيموني بينكم ففعلوا فجاءه اسد فافترسه من بين الناس ».

وقد انشد في ذلك حسان بن ثابت شاعر النبي (ص) شعراً هو :

سائل بني الاصفر ان جئتهم ... ما كان انبـــاء بني واسع
لا وسع الله له قبره ... بل ضيق الله على القاطع
رمى رسول الله من بينهم ... دون قريش رمية القاذع
واستوجب الدعوة منه بمـا ... بين للناظر والسامع
فسلط الله به كلبه ... يمشي الهوينا مشية الخادع
والتقم الرأس بيافوخه ... والنحر منه فغرة الجـائع
من يرجع العـــام الى اهله ... فما أكيل السبع بالراجع

(١) آية ٩ النجم

قد كان هـــذا لـكم عبرة   للسيد المتبوع والتابع

١٠ — ولا ريب في امكان ذلك ذاتا ووقوعاً ، إذا وجد سببه الكافي من قبل الله،وان لم يكن بشريا ، ولا طبيعياً ، وان الصاروخ اليوم « اعني السفينة الفضائية » يدلـــنا على إمكان أن يصعد الانسان الي السماء بجسمه وروحه ، فان الوقوع أدل دليل على الامكان ، وهذا معجز لا يضاهي به بين جميع الانبياء .

١١ — وقد روي عن النبي (ص) قصة المعراجين انه قال « اتاني جبرائيل وانا بمكة ، فقال قم يا محمد فقمت معه ، وخرجت الى الباب، فاذا جبرائيل،ومعه ميكائيل واسرافيل، فأتى جبرائيل بالبراق ، وكان فوق الحمار دون البغل ، خـــده كخد الانسان ، وذنبه كذنب البقر ، وعرفه كعرف الفرس وقوائمه كقوائم الإبل ، عليه رحل من الجنة ، وله جناحان في فخذيه ، خطوه منتى طرفه ، فقال اركب فركبت ومضيت حتى انتهيت إلى بيت المقدس ، ثم ساق الحديث الى ان قال : فلمــا انتهيت الى بيت المقدس واذا بملائكة نزلت من السماء بالبشارة والكرامة من عند رب العزة ، وصليت في بيت المقدس ، ثم أخذ جبرائيل بيدي الى الصخرة فأقعدني عليها ، فاذا معراج الى السماء لم أر مثله حسناً وجمالا ، فصعدت الى السماء الدنيا ، ورأيت عجائبها وملكوتها ، وملائكتها يسلمون علي ، ثم صعد بي جبرائيل إلى السماء الثانية ، فرأيت فيها عيسى بن مريم ويحيى بن زكريا ، ثم صعد بي الى السماء الثالثة فرأيت فيها يوسف ، ثم صعد بي الى السماء الرابعة ، فرأيت فيها ادريس ، ثم صعد بي الى السماء الخامسة ، فرأيت فيها هارون ، ثم صعد بي الى السماء السادسة ، فاذا فيها خلق كثير يموج بعضهم في بعض ، وفيها الكروبيون ، ثم صعد بي الى السماء السابعة فأبصرت فيها خلقاً وملائكة ، ثم جاوزناهـــا متصاعدين الى اعلى عليين ، ثم كلمني ربي وكلمته ، ورأيت الجنه والنار ورأيت العرش ، وسدرة المنتهى ، ثم رجعت إلى مكة فلما اصبحت حدثت به الناس ، فكذبني ابو جهل والمشركون ، وقال مطعم بن عدي اتزعم انك سرت مسيرة شهرين في ساعة اشهد انك كاذب ، وروي انه قالت له قريش اخبرنا بما

رأيت فقال مررت بعير بني فلان ، وقد اضلوا بعيراً لهم وهم في طلبه ، وفي رحلهم قعب مملوء ماء فشربت الماء ، ثم غطيته كما كان فاسألوهم هل وجدوا الماء في القدح ، قالوا هذه آية واحدة ، قال مررت ببعير بني فلان فانكسرت يده فاسألوهم عن ذلك فقالوا هذه آية اخرى ، قالوا فأخبرنا عن عيرنا ، قال مررت بها بالتنعيم وبين لهم احمالها وهيئاتها ، وقال يقدمها جمل أورق عليه غرارتان مخيطتان ويطلع عليكم عند طلوع الشمس ، قالوا هذه آية اخرى ، ثم خرجوا ينشدون الثنية وهم يقولون لقد قضي محمد بيننا وبينه قضاء مبيناً ، وجلسوا ينتظرون متى تطلع الشمس فيكذبوه فقال قائل والله ان الشمس قد طلعت ، وقال آخر والله هذه الابل قد طلعت يقدمها بعير اورق فبهتوا ، ولم يؤمنوا ، ولم يقتنعوا بذلك ، بل طلبوا منه ان يصف لهم مسجد بيت المقدس ، ويخبرهم بعدد ما فيه من اساطين ، وكان قوم منهم قد عرفوه فرفع له المسجد فوصفه وعدد اساطينه ، فلم يزدهم ذلك إلا عتواً وإنكاراً .

٤ — اخذ الله المستهزئين بالنبي (ص) من المشركين الذين حاولوا منعه عن تبليغ رسالته بذنبهم ، فأهلكهم ، وكفاه شرهم .

١٢ — ويدل على ذلك قوله تعالى « فاصدع بما تؤمر واعرض عن المشركين ان كفيناك المستهزئين الذين يجعلون مع الله إلهاً آخر فسوف يعلمون » ، وكانوا خمسة ،وقيل ستة ، وهم « ابو زمعة الاسود بن عبد المطلب من بني اسد بن عبد العزى » ، « والاسود بن عبد الغوث الزهري » ، « والعاص بن وائل السهمي » ، « والوليد بن المغيرة المخزومي » ، « والحارث بن قيس » ، والسادس قيل هو « الحارث بن الطلالة الخزاعي » ، اذ قالوا لرسول الله ، يا محمد ننتظر بك الى الظهر فان رجعت عن قولك ، والا قتلناك فدخل النبي (ص) منزله مغتما ، فعاجلهم الله بعقوبته ، فأماتهم في ذلك اليوم ، في ساعة واحدة ، ورمى كل واحد منهم بغير ما رمى به الآخر ، وذلك معجز عظيم .

٥ — رميه الحصباء [١] في وجوه المشركين يوم بدر ، فاستحال غباراً كثيراً دخل في عيون القوم ومناخرهم ، فانهزموا ، كما يدل عليه قوله تعالى « وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى وليبلي المؤمنين منه بلاء حسناً ان الله سميع عليم » [٢] ، وذلك عندما التقى المسلمون بجيش قريش ، فقال النبي (ص) لعلي اعطني قبضة من حصى الوادي ، فناوله كفاً من حصى عليه تراب ، فرمى به وجوه القوم ، وقال « شاهت الوجوه » ، فلم يبق مشرك الا ودخل في عينه وفمه ، ومنخريه منها شيء ، ثم تبعهم المسلمون يقتلونهم ويأسرونهم ، وكانت تلك الرمية سبب هزيمة المشركين يومها ، وذلك معجز جليل .

٦ — ارسال الريح الشديدة على الاحزاب يوم الخندق ، وهم قريش ومن معهم، أرسلها الله عليهم ليلا ، ففروا وتركوا اثقالهم وامتعتهم، ولو انهم اقاموا الى الصباح لهلكوا بأجمعهم .

١٣ — ويدل على ذلك قوله تعال « يا أيها الذين آمنوا اذكروا نعمة الله عليكم إذ جاءتكم جنود فأرسلنا عليهم ريحاً وجنوداً لم تروها وكان الله بما تعملون بصيرا » [٣] ، ذلك ان رسول الله لما رأى جزع اصحابه لطول حصارهم دعى الله سبحانه وتعالى ، بقوله« واصرف عنا شر هؤلاء القوم بقوتك وحولك وقدرتك » ، وروي انه قال «اللهم انت منزل الكتاب سريع الحساب اهزم الاحزاب اللهم اهزمهم وزلزلهم » ، فنزل عليه جبرائيل يخبره بأن الله استجاب له ، وامر الريح والملائكة ان يهزموا قريشاً ، والأحزاب تلك الليلة، فعملت الملائكة والريح وانهزم القوم ، فقال رسول الله (ص) « الآن نغزوهم ولا يغزوننا » ،وكان كما قال فلم تغزهم قريش بعد ذلك ، وكان هو يغزوهم حتى فتح مكة .

٧ — ما اتفق عليه اهل السير وهو اطعامه ثلاثين رجلا من بني هاشم ،وبني عبد المطلب من ذراع جزور وقدح لبن ، عندما دعاهم للانذار بعد نزول قوله تعالى « وانذر عشيرتك الأقربين [٤] » ، وبقي الطعام على حاله ، وان كل واحد منهم ليأكل الطعام بأجمعه ، ولا ريب بأن ذلك معجز خارق للعادة .

---

(١) الحصى (٢) آية ١٧ الانفال
(٣)آية ٩ الاحزاب (٤)آية ١٤ الشعراء

٨ – ما وقع له مع ابي جهل كما جاء في الحديث في سبب نزول قوله تعالى « أرأيت الذي ينهى عبداً اذا صلى » [١] ، وذكره « الشيخ الطبرسي » في مجمع البيان ص ٥٠٩ « ان ابا جهل قال هل يعفر محمد وجهه بين اظهركم ؟ قالوا نعم ، قال فبالذي يحلف به لئن رأيته يفعل ذلك لأطأن على رقبته ، فقيل له هو ذلك يصلي فانطلق ليطأ على رقبته ، فما فجئهم إلا وينقص على عقبيه ، ويتقي بيديه ، فقالوا مالك يا أبا الحكم ؟ قال ان بيني وبينه خندقاً من نار ، وهولاً ، واجنحة ، وقـــال نبي الله ، (والذي نفسي بيده لو دنا مني لاختطفته الملائكة عضواً عضواً » فأنزل الله سبحانه « أرأيت الذي ينهى عبداً إذا صلى » ، وروى ذلك مسلم في صحيحه ، وهذا امر خارق للعادة معجز ، هذه جملة من المعاجز الفعلية التي ذكرها القرآن .

معاجزه الفعلية التي لم تذكر في القرآن :

١٤ – اما القسم الثاني من المعاجز الفعلية ، التي لم يذكرها القرآن لنبينا محمد (ص) ، فهو امور :

١ – ما ذكر في السيرة النبوية لابن هشام وغيرها ان ابا جهل قـــال يوماً ، يا معشر قريش ان محمداً قد ابى إلاما ترون من عيب ديننا ، وشتم آبائنـــا وتسفيه احلامنا ، وسب آلهتنا ، واني اعاهد الله لأجلسن له غدا بحجرما اطيق حمله ، فاذا سجد في صلاته فضخت به رأسه فأسلموني عند ذلك ، او امنعوني ، فليصنع بعد ذلك بنو عبد مناف ما بدا لهم ، قالوا والله لا نسلمك لشيء أبداً ، فامض لما تريد.فلما أصبح ابو جهل اخذ حجراً كما وصف ثم جلس لرسول الله ينتظره ، وغدا رسول الله (ص) كما كان يغدو ، فقام يصلي ، وقد غدت قريش فجلسوا في أنديتهم ينظرون ما ابو جهل فاعل ، فلما سجد رسول الله ، حمل أبو جهل الحجر ثم اقبل نحوه حتى إذا دنا منه رجع منهزماً ممتقعاً لونه مرعوبا ، وقد يبست يداه على حجره حتى قذف بالحجر من يده ، وقام اليه رجال من قريش ، فقالوا له مالك يا ابا الحكم ؟ قال قمت اليه لأفعل به ما قلت لكم البارحة ، فلما دنوت منه عرض لي دونه فحل من الابل لا والله ما رأيت مثل هامته ، ولا فغرته ، ولا انيابه لفحل قط ، فهم بي

---

(٣) آية ٩ العلق

أن يأكلني ، وروي ان رسول الله (ص) قال ذلك جبرئيل لو دنا لأخذه .

١٥ – وذكر « الشيخ الطبرسي » في مجمع البيان ص ٢٦٨ ط ايران ان ذلك سبب نزول قوله تعالى « إنا جعلنا في اعناقهم اغلالا فهي الى الاذقان فهم مقمحون وجعلنا من بين ايديهم سداً ومن خلفهم سداً فأغشيناهم فهم لا يبصرون »[1] وان ابا جهل حلف بأن يرضخ رأس النبي (ص) ، فأتاه وهو يصلي ومعه حجر ، فلما رفعه يبست يده إلى عنقه ، وسقط الحجر من يده ، فلما عاد الى اصحابه واخبرهم بما جرى سقط الحجر من يده ، فقال رجل من بني مخزوم انا اقتله بهذا الحجر ، فأتاه وهو يصلي ليرميه بالحجر فأغشى الله بصره ، فجعل يسمع صوته ولا يراه فرجع الى اصحابه ، فلم يرهم حتى نادوه ، ماصنعت ؟ فقال ما رأيته ولقد سمعت صوته ، وحال بيني وبينه كهيئة الفحل يخطر بذنبه ، ولو دنوت منه لقتلني ، فيكون ذلك من المعاجز الفعلية التي ذكرها القرآن .

٢ – سيف عكاشة بن محصن الأسدي ، كما ذكر في كتاب السيرة النبوية لابن هشام وغيره ان عكاشة بن محصن بن حرثان الاسدي ، كان مع النبي يوم بدر فقاتل بسيفه حتى انقطع في يده ، فأتى رسول الله (ص) فأعطاه قضيباً من حطب ، فقال قاتل بهذا يا عكاشة فلما اخذه من الرسول هزه فعاد سيفاً في يده طويلا ابيض الحديدة شديد المتن ، فقاتل حتى فتح الله على المسلمين ، وكان يسمى « العون » ، ولم يزل يشهد به المعارك مع رسول الله حتى قتل في ايام الردة على يد خويلد الاسدي ، وذلك من اعظم المعاجز . نظير قلب عصا موسى حية تسعى .

٣ – رد عين « قتادة بن النعمان » يوم احد ، ذلك انه قلعت عينه يوم احد مع رسول الله بطعنة ، فشكا ذلك الى رسول الله فردها بيده الشريفة ، فكانت احسن عينيه نظراً وأحدهما .

٤ – اطعامه ما يقارب ثلاثة آلاف عامل في حفر الخندق حول المدينة من تمرات لا

---

(١) آية ٧ – ٨ يس

تبلغ رطلين ، فقد روى اهل السير ان بنت بشير بن سعد جاءت الى ابيها وخالها بغدائهما من تمر ، فأخذه رسول الله (ص) ووضعه على ثوب بسط له ، ودعا بعمال الخندق فأكلوا منه جميعاً ، وهو يزيد حتى كان يتساقط من اطراف الثوب .

٥ – ما وقع له مع الصخرة التي لم تعمل فيها المعاول في الخندق ، لما شكوها له حيث دعا بإناء ماء فتفل فيه ، ثم دعا ونضح من المـاء على الصخرة فانهالت كالكثيب ، لا ترد فأساً ولا مسحاة .

٦ – اشباعه عمال الخندق بلحم شاة ، وما لا يبلغ صاعاً من خبز الشعير ، وذلك من جابر بن عبد الله الانصاري ، إذ دعاه لطعام في بيته ، فدعا العمال جميعاً معه ، فأكلوا وزاد الطعام ، وروى بن هشام في سيرته ، كما روى ذلك غيره من اصحاب السير ان النبي (ص) قال لجـــابر آتني بذراع الشاة ، ثم لبث قليلا فقال آتني بالذراع ، فأتاه بالذراع الاخرى ، ثم قال له آتني بالذراع فأتاه بالذراع ، ثم قال له آتني بالذراع ، فلم يحتمل جابر ذلك ، قال فقلت يا رسول الله كم للشاة من ذراع ؟ فقال اثنتانقال جابر فقلتيارسول الله بأبي انت وامي قد وحقك اتيتك بثلاث ، فقال اما لو سكت يا جابر لأكل الناس كلهم من الذراع .

٧ – نبع الماء من القليب [١] الجاف بغرز سهمه في جوفه ، كما ذكر اهل السير ، ذلك ان النبي (ص) لما خرج من المدينة إلى مكة معتمراً ، وأخبره جبرائيل ان قريشاً اخرجوا له خيلا تعارضه عدل عن الطريق ، حتى اتى الحديبية ، ثم قال للنـــاس انزلوا فقيل له يا رسول الله ما بالوادي ماء ينزل عليه ، فأخرج سهما من كنانته فأعطاه رجلا مناصحابه فنزل به في قليب هناك ، فغرزه في جوفه فجاش بالماء ، وبقوا يأخذون منه حاجتهم حتى رجعوا بعد مصالحة النبي قريشاً ، وكانوا الفاً وخمسمئة رجل .

٨ – تفله في عين ابن عمه علي بن ابي طالب يوم خيبر ، وكان بها رمد فبرئت من وقتها ولم ترمد بعد قط – حتى قبض .

---

(١) القليب : البئر القديمة العادية

٩ — انه دعا للامام علي يوم خيبر بأن يذهب عنه ألم الحر والبرد ، فما اصابه المم منهما حتى قبض ، وكان ربما يلبس الثياب الرقيقة ايام الشتاء ، والغليظة في ايام الصيف .

١٠ — ان اهل المدينة اجدبوا سنة فسألوه يستسقي لهم ، فقام ودعا الله ، فما أتم كلامه حتى انهمل الغيث ، وبقي سبعة ايام ، فأتوه يسألونه ان يصرفـــه عنهم ، فقال « اللهم حوالينا ولا علينا اللهم اصرفه الى اهل الوبر من ربيعة ومضر » ، واشار بيده الى الغيم المتراكم فتقشع من حينه ، ومضى مصروفاً الى حيث قال رسول الله .

١١ — كلامه مع الغزالة .

١٢ — كلامه مع الذئب .

١٣ — كلامه مع البعير .

١٤ — حنين الجذع من النخل الذي كان يستند اليه في خطابه ، بعد ان صنع له منبر للخطابة .

١٥ — تسبيح الحصا في كفه ، وجميع هذه المعاجز نقلت بالتواتر ، وذكرها اهل السير ونقلة الاخبار ، والتفسير ، ولتواترها استدل بها المتكلمون على نبوة نبينا محمد (ص) ، مع القرآن .

معاجزه القولية التي لم تذكر في القرآن :

١٦ — اما معاجزه القولية ، التي لم تذكر في القرآن ، وهي من نوع الاخبار بالغيب ، فهي ايضاً كثيرة :

١ — اخباره عن عير قريش بأنها تقدم عليهم عند طلوع الشمس ، يقدمها جمل اورق ، وعليه غرارتان [١] ، وذلك ليـــلة اسري به الى المسجد الاقصى ، والى السماء ، وكان ما قال :

٢ — اخباره ان الارضة أكلت من صحيفة قريش ما فيه ظلم ، وقطيعة رحم ، وابقت

(١) تثنية غرارة وهي الجوالق بمعنى العدل وهو من شعر او صوف .

ما فيها من اسماء الله ، تلك الصحيفة التي كتبتها قريش ، وتضمنت ان لايبيعوا بني هاشم، ولا يبتاعوا منهم ، ولا يناكحوهم ولا يكلموهم ، أو يدفعوا اليهم محمداً ليقتلوه ، ودفنوها في الكعبة ، فقام ابو طالب ، ومن معه من بني هاشم بحماية النبي في الشعب في نحو من ثلاث سنين ، إلى ان اخبر النبي (ص) ابا طالب بأن الارضة اكلت صحيفة قريش ، إلا اسماء الله ، فأخبر ابو طالب قريشاً بذلك ، وقال لهم ان كان كما قال بن اخي فانتهوا عن قطيعتنا فرضوا بذلك ، فلما استخرجوها وجدوها ، كما قال ، فما زادهم ذلك إلا ضلالا .

٣ ــ اخباره قريشاً وهو في مكة ان الله سيظهره عليهم ، فيوسعهم قتلا واسراً، فكان ذلك في غزوة بدر التي كانت في ١٧ رمضان سنة ٢ هـ .

٤ ــ اخباره قريشاً وهو في مكة ان الله سبحانه سيظهر دينه حتى يبلغ ملكه منقطع الخف والحافر ، فكان الأمر كما قال ، إذ لم تمض برهة من الزمن حتى فتح المسلمون الممالك ، وانتشر الاسلام في أقطار الدنيا .

٥ ــ قوله « لأبي بن خلف الجمحي » في مكة قبل الهجرة إذ هدده بالقتل «اناأقتلك»، وقد قتله بيده مبارزة يوم احد كما اخبر .

٦ ــ اخباره بقتل جماعة شربوا من الحوض ، الذي بناه اصحابه على بئر بدر عدا حكيم بن حزام ، فكان الامر كما اخبر ، اذ بقي حكيم حتى اسلم ، وعاش إلى عام ستين من الهجرة .

٧ ــ اخباره « عمير بن وهب الجمحي » انه جاء ليقتله ، وان الله مانعه منه ، فأسلم وحسن اسلامه .

٨ ــ اخباره قبل خروجه لأحد ، بأنه يقتل رجل من اهل بيته ، وجماعة من اصحابه فقتل عمه حمزة ، وجماعة من اصحابه صالحون ، وكان خروجه لأحد في غزوته التي وقعت في شوال سنة ٣ هـ .

٩ ــ قوله لعلي بن ابي طالب «ع» يوم احد بعد توقف الحرب : « ان قريشاً لن يصيبوا منا مثلها بعد هذا حتى يفتح الله علينا مكة » ، فكان الأمر كما قال ، وما زال امره يعظم حتى غزاهم في عقر دارهم في مكة في السنة الثامنة للهجرة ، وفتحها ، فقال

« يا معشر قريش يا اهل مكة ماذا ترون اني فاعل فيكم ؟ قالوا خيراً اخ كريم وابن اخ كريم ، فقال اذهبوا فأنتم الطلقاء » .

١٠ ـــ اخباره يوم حفر الخندق من حول المدينة ، بأن الله يفتح له ، اليمن، والشام ، والمغرب ، والمشرق : عندما ضرب صخرة في الخندق كانت استعصت على العمال ثلاث ضربات ، فلمعت ثلاث لمعات ، فكان الأمر كما أخبر .

١١ ـــ اخباره بعد انهزام الأحزاب يوم الخندق بقوله « الآن نغزوهم ولا يغزوننا » ، فكان ما قال وكان ذلك في سنة ٤ هـ .

١٢ ـــ اخباره بعد عهد الحديبية الذي جرى بينه وبين قريش ، وغدر أبي سفيان وقريش « ان ابا سفيان يأتيكم ليزيد في مدة الهدنة » فكان كما قال ، اذ جاء ابو سفيان إلى النبي (ص) يطلب زيادة الهدنة .

١٣ ـــ اخباره قبل مسيره لفتح مكة ، انه تراق بينه وبين قريش دماء قليلة ، فكان كما قال :

١٤ ـــ اخباره ان بعض ازواجه تخرج الى قتال ابن عمه علي «ع» وهي ظالمة له ، وانها تنبحها في طريقها كلاب الحوأب [١] ، وانه يقتل حولها خلق كثير ، وانها تنجو من القتل بعدما كادت تقتل . فكان الأمر كما أخبر في خروج عائشة ام المؤمنين إلى البصرة ، بعد مبايعة علي بالخلافة ، إذ كانت معركة البصرة بين علي«ع» والناكثين لبيعته ، وقتل في تلك المعركة خلق كثير قيل عشرة آلاف ، وقيل ستة عشر ألفاً ، ونجت هي بعدما كادت تقتل ، وكان ذلك سنة ٣٥ هـ .

١٥ ـــ اخباره ان علياًابن ابي طالب «ع» يقاتل الناكثين ، والقاسطين ، والمارقين ، وهم اصحاب الجمل ، واصحاب معاوية ، والخوارج ، فكان كما قال :

١٦ ـــ اخباره ان « عمار بن ياسر » تقتله الفئة الباغية ، وهو يدعوهم الى الجنة ، وهم يدعونه إلى النار ، ويكون آخر شرابه ضياحاً من لبن ، فكان كما قال في حرب صفين ،

---

(١) اسم موقع في طريق البصرة

وهو يحارب مع علي «ع» ، وكان ذلك في سنة ٣٦ هـ .

١٧ — اخباره بأن علياًابن ابي طالب «ع» يقاتل على تأويل القرآن ، كما قاتل هو على تنزيله ، فكان كما قال :

١٨ — اخباره عامل كسرى ملك الفرس على اليمن « باذان » بأن الله وعده ان يقتل كسرى ، في يوم معين ، وفي شهر معين ، بعد ان بعث الى النبي (ص) بكتاب كسرى الذي يأمره فيه باستتابة النبي (ص) ، او قتله ، فأخبره بما ذكر ، فكان ما قال ، وأسلم باذان ، ومن معه من الفرس .

١٩ — اخباره علياًابن ابي طالب «ع» ، بأنه يقتل في شهر رمضان بضربة بالسيف على رأسه في سجوده ، وهو صائم ، فكان ما قال ، اذ ضربه « عبدالرحمن بن ملجم المرادي» من الخوارج بالسيف على رأسه ، في أول سجدة من صلاة الصبح يوم ١٩ من شهر رمضان وقبض في ٢١ منه سنة ٤٠ هـ .

٢٠ — اخبـــاره بأن بضعته فاطمة الزهراء «ع» أول اهل بيته لحاقاً به فكان ان توفيت بعده بأربعين يومـــاً ، او خمسة وسبعين يوماً ، او ستة اشهر ، على اختلاف الروايات .

٢١ — اخباره بأن ولده الحسن «ع» يصلح الله به بين فئتين عظيمتين ، فتم ذلـــك بمصالحة الحسن لمعاوية بن ابي سفيان ، وذلك بعد ثلاثين سنة ، من وفاة رسول الله .

٢٢ — اخباره بأن ولده الحسن « ع » يموت مسموماً ، فكان ذلك في سنه ٥٠ هـ إذ سمته جعدة بنت الاشعث بن قيس .

٢٣ — اخباره ان ولده الحسين «ع» يقتل في العراق ، في ارض يقال لها كربلاء،فكان ذلك ، وقتل في كربلاء سنة ٦١ هـ .

٢٤ — اخباره ان معاوية بن ابي سفيان يلي امر الأمة ، فيتخذ السنة بدعة ، والبدعة

سنة ، وقال فيه « رب يوم لأمتي من معاوية ذي الاستاة » (١) ، فكان كما قـال إذ أمر بسب علي «ع» على المنابر في خطبة الجمعة ، ولبس الحرير ، وتختم بالذهب ، واكل في اواني الذهب والفضة ، وكل ذلك محرم ، وقتل الصالحين من الصحابة والتابعين ، من خيار الامة من البدريين ، وغيرهم ، فقتل عمار بن ياسر في صفين . وقـد قال فيه رسول الله (ص) « عمار جلدة بين عيني » ، وخزيمة بن ثابت ذا الشهادتين ، كما سماه رسول الله ، وابا الهيثم ابن التيهان ، وهاشم بن عتبة الملقب بالمرقال ، وعبد الله بن البديل الخزاعي ، ومحمد بن جعفر بن ابي طالب ، ومحمد بن ابي بكر ، وسم الحسن على يد زوجته جعدة ، وسم سعد ابن ابي وقاص ، وقتل حجر بن عدي الكندي ، واصحابه العشرة صبراً ، ومثل بهم ، وهم من اهل الورع والعبادة ، إذ لم يبرأوا من علي بن ابي طالب «ع» ، وقتل عمرو بن الحمق الخزاعي العابد الزاهد صاحب رسول (ص) ، وقد نحل جسمه من العبادة ، وحمل رأسه اليه ، وهو اول رأس حمل في الاسلام ، وامثال هؤلاء من الصالحين .

٢٥ — اخباره بزوال ملك آل ابي العاص بن امية ، إذا بلغوا ثلاثين رجلا ، اواربعين على اختلاف الروايات في العدد ، وقد ملكوا مدة طويلة ، تم فيها عددهم الذي اخبر عنه ، وكان اول ملوكهم مروان بن الحكم بن ابي العـاص ، وآخرهم مروان بن محمد الملقب بالحمار...

٢٦ — اخباره بملك بني عمه العباس بن عبد المطلب في امته ، واضطهادهم لذريته من فاطمة ابنته ، فكان ما اخبر به ، إذ ملك منهم اربعون رجلا ، كان ظلمهم لذريته عظيما ، فاقوا به ظـلم بني امية لهم ، حتى لقد روي ان ابا جعفر المنصور امر بوضع شبابهم في اساطين بناء مدينة بغداد عند بنائها ، وكان يفعل ذلك معهم ، قال الشاعر :

والله مـا فعلت علوج امية ... معشار ما فعلت بنو العباس

٢٧ — اخباره بافتراق امته الى نيف وسبعين فرقة ، بل جاء بالخبر عنه « افترقت امة موسى على احدى وسبعين فرقة ، وافترقت امة عيسى على اثنتين وسبعين فرقة ، وستفترق

(١) الاستاه جمع است وهو العجز وذلك لكبر في عجزه .

امتي على ثلاث وسبعين فرقة » ، اذ افترقت امته من بعده كما قال :

٢٨ ــ اخباره بأن امته تفترق في ابن عمه علي «ع» على ثلاث فرق ، فرقة تغلو فيه فتتخذه رباً ، كما قالت النصارى في المسيح فتهلك ، وفرقة تبغضه وتعاديه ، كما عادت اليهود المسيح ، وابغضته فتهلك ، وفرقة تقول فيه ما قاله الله ورسوله من الامامة بعد النبي (ص) ، والتفضيل على الامة فتنجو ، فكان الامر كما اخبر .

٢٩ ــ إخباره بزوال ملك الفرس ، وبقاء ملك الروم مستمراً حتى يظهر المهدي عجل الله فرجه ، وينزل عيسى بن مريم من السماء ظهيراً له ، فكان ما اخبر ان زال ملك الفرس بأيدي المسلمين ، وبقي ملك الروم الى اليوم ، وان زال ملكهم عن بعض البلاد التي غلبهم عليها المسلمون ، كالشام وغيرها .

٣٠ ــ اخباره ان الانصار سيلقون بعده شدة ، فلقوا ذلك من معاوية وولده يزيد من بعده ، كما سجله التاريخ لهما من مجازر في المدينة امتلأت بها شوارعها بدمائهم التي سالت أي مسيل .

٣١ ــ اخباره بأن امته تحذو حذو من كان قبلها من الامم حذو النعل بالنعل ، والقذة بالقــذة ، كما جاء في الحديث عنه (ص) ، « لتركبن سنن من كان قبلكم حذو النعل بالنعل » اي تشابهونهم ، وتعملون مثل اعمالهم في الاختلاف ، والتفرقــة ، وارتكاب المعاصي ، والاحداث في الدين ، والكذب على النبي (ص) ، وما إلى ذلك ، فكان مـا أخبر .

١٧ ــ وتوهم ان هذه لا تخلو من الشبهة والريب إذ لم يروها إلا اصحاب محمد (ص) ، وازواجه وانسباؤه ، كما توهم ذلك بعض المسيحيين .

توهم باطل فانه بعد تحقق التواتر بأي نوع من انواعه ، التي ذكرت آنفاً ، او اي ما يعتبر حجة في ذلك ، فلا بد ان يحصل اليقين بصدقها ، ولا يبقى مجــال للشك والريب فيها ، وإلا لحصل مثل ذلك في معجزات من سبقه من النبيين ، كموسى وعيسى (ص) ، ومن سبقها إذ لم يرو معاجزهم في بدء ذلك إلا اصحابهم ، ولم تثبت معجزة لواحدمنهم ،

فلم تثبت نبوة واحد منهم ، ولا اظن ان المتوهم يلتزم بذلك بحق المسيح ص .

١٨ — وتفصيل الجواب على ذلك ان للعلم بالشيء وسائل عديدة كما سلف .

١ — الاحساس بالحواس الظاهرة ، من سمع وبصر ، وشم وذوق ولمس ، وبكل حاسة منها نعلم نوعاً من المحسوسات ، ولذا قيل « من فقد حساً فقد فقد علماً » اي فقد العلم الناشيء من ذلك الحس .

٢ — الاحساس بالحواس الباطنة ، ويقال له الوجدان ، كاحساسنا بالجوع والشبع ، والعطش والري عند عروضها ، وما جرى هذا المجرى .

٣ — التجربة التي بها نعلم طبائع الادوية والاغدية ، من الحرارة والبرودة ، والرطوبة واليبوسة ، ضارها ونافعها ، وترابط الاحداث ، واخلاق الناس ، وما الى ذلك .

٤ — العقل الذي به نعلم نسبة المحمولات إلى موضوعاتها ، واللوازم الى ملزوماتها ، من الامور البديهية ، كعلمنا بأن الواحد نصف الاثنين ، وان الكل اعظم من الجزء ، وان كل متغير حادث ، وكل حادث يحتاج الى محدث ، وما الى ذلك .

٥ — العادة الجارية ، كعلمنا بأن كل انسان متولد من ذكر وانثى ، وانه يأكل ويشرب وينام ، وان كل ذي حياة زائدة على ذاته يموت ، وان الجماد لا يصير إنسانا عاقلا كاملا ، وما الى ذلك ، ومن اجل ذلك قلنا ان خلق آدم ، وحواء ، وعيسى بن مريم امر خارق للعادة معجز ، كما قلنا بأن سائر معاجز الانبياء معجز — لخرق العادة الجارية .

٦— الخبر المتواتر وهوخبرجماعة يفيد لخبارهم العلم ، او خبر جماعة يستحيل تواطؤهم على الكذب عادة ، وهو اقسام ثلاثة كما ذكر آنفاً ، ويشترط لحصول المعنى الثاني من معني التواتر وافادته العلم شروط خمسة :

١ — ان يكون الخبر اخباراً عن امر محسوس بالحواس ، لا امر معقول .

٢ — ان يبلغ رواته من الكثرة عدداً يستحيل معه تواطؤهم على الكذب عادة ، بلا

تحديد لذلك .

٣ ــ ان يبلغ رواته في كل طبقة من طبقات الرواة العدد المعتبر في التواتر .

٤ ــ ان لا يكون السامع عالماً بالمخبر به .

٥ ــ ان لا تكون في نفس السامع شبهة في الخبر .

١٩ ــ فاذا فقد الاول والثاني والثالث لم يحصل التواتر ، واذا فقد الرابع ،او الخامس لم يحصل العلم منه ، اذ هو في الاول تحصيل الحاصل ، وفي الثاني بعيد الحصول .

٢٠ ــ والعلم يحصل بالتواتر بداهة ، اذ هو من القضايا الضرورية التي من شأنها ذلك ، خلافاً للسمنية الهنود ، ذلك اننا بالضرورة نجزم بواسطة التواتر بوجود البلدان النائية ، والامم الخالية ، كقوم فرعون ، وموسى بلا تشكيك في ذلك ، وللسمنية ادلة واهية على دعواهم ذكرت في كتب اصول الفقه .

٧ ــ الشهرة ومثلها الشياع ، وهما بمعنى اخبار جماعة يؤمن منهم التواطؤ على الكذب ، اذا افادا العلم بالمخبر به ، وقد يفيدان ذلك بملاحظة حال المخبرين ، او قرائن سوى ذلك بواسطتها يفيدان العلم .

٨ ــ الخبر المحفوف بقرينة حالية ، او مقالية تدل على صدقه ، كما اذا اخبرنا بموت انسان ــ مثلا فسمعنا النائحة في داره ، وصراخ نسائه ، وبكاء اولاده ، واقاربه ، فانه يحصل لنا الجزم بصدق الخبر ، ووقوع المخبر به ، وانكشاف خلاف الخبر في بعض الاحيان لا يوجب التوقف ، والتردد في وقوع المخبر به ، لقلة ذلك .

٢١ ــ وبعد ذلك نقول لا طريق لمن لم يكن في عصر النبي (ص) لاثبات نبوته الا المعجزة ، ولا طريق لاثبات المعجزة ــ اذا لم تكن باقية كالقرآن ، إلا التواتر بأقسامه ، او الشهرة او الشياع ، ومعاجز نبينا (ص) اكثرها ثابت بالتواتر اللفظي ،وبعضها بالتواتر المعنوي ، وبعضها بالشهرة او الشياع ، وقد ذكرت آنفاً اقسام التواتر ومعانيها ، واذن لا ريب في ثبوت ما ذكر من المعاجز ، ولا يضر في ذلك ان الناقلين من اصحابه ، او من غيرهم ، فانه لو منع ذلك من ثبوتها لم تثبت لنبي معجزة اطلاقاً ، فان الناقلين لها ابتداء

اصحابه ، واقرباؤه ، واللازم باطل .

٢٢ — ولرب قائل لو ثبتت معجزات النبي بالتواتر لحصل العلم بها لكل من بلغه ذلك — من سائر الملل ، وليس كذلك .

٢٣ — والجواب بأن من شرط ذلك ان لا يكون للسامع شبهة ، او تقليد ، او غير ذلك ، كما سلف ، وانما زيد هذا الشرط للجواب على ذلك .

٢٤ — ولئن اعترض بأن المعجزة مأخوذ في تعريفها التحدي من النبي ، وكثير من المعاجز الفعلية ، والقولية التي صدرت عن نبينا محمد (ص) لم يكن فيها تحد ، فلا تكون من قبيل المعجزات ، وانما هي من قبيل الكرامات .

٢٥ —فانه يجاب بأن المعجزة ما تحدث عقيب دعوى النبوة مع التحدي ، او مايجري مجرى ذلك ، بأن يدعي مدعٍ النبوة ، فلا يدعى احد غيره ، فيظهر المعجزة ، ثم يظهر معجزة او معاجز اخرى ، بعد ان اظهر معجزة عقيب دعواه النبوة ، فالمعجزة اوالمعاجز التالية تكون معجزة ، او معاجز — كالاولى لتعلقها بدعوى النبوة من مظهرها ، فهي معجزة كسابقتها بلا امتياز .

ولا يخفى اني ذكرت ما ذكرت من معاجز نبينا محمد (ص) غير القرآن بالاستطراد لذكر اعجاز القرآن الذي هو اعظم معاجزه ، وعلى نحو الاختصار زيادة في الفائدة .

المعاد :

ان الكلام في المعاد يعرض بأمور :

معنى المعاد :

١ — ان المعاد في اللغة مصدر عاد بمعنى رجع عوداً ومعاداً .

٢ — وفي الاصطلاح الشرعي عودة الخلائق بعد الموت إلى الحياة في الآخرة للحساب ، والانتصاف ، والجزاء ، والمتصور منه المعاد بالجسم ، ويقال له المعاد الجسماني ، والمعـاد

بالروح ، ويقال له المعاد الروحاني ، والمعاد بالجسم والروح معاً ، ويقال له المعاد الجسماني والروحاني .

امكان المعاد ذاتاً ووقوعا :

٣ ــ اختلف الناس في امكان المعاد ، وعدمه على اقوال :

١ ــ عدم امكانه ذاتا ، سواء في ذلك الاجسام والنفوس ، وهذا قول الملاحدة ، والدهرية ، وطائفة من الاطباء والطبيعيين الذين ينكرون المبدأ ، فكيف المعاد ؟ ولهذا ذهبوا الى استحالة حشر البشر بنفوسهم ، واجسادهم يوم القيامة ــ زاعمين « ان من مات فات » ، فلا يعاد البشر ، كما لا تعاد الحيوانات والنباتات .

٢ ــ عدم امكان المعاد الجسماني، وامكان المعاد الروحاني ، وهذا قول جمهور الفلاسفة ومنهم « الرئيس ابن سينا » ، وقالوا ان اللذة والالم هي اللذة الروحانية ، والألم الروحاني ، وان اللذة الروحانية هي مشاهدة المفارقات النورانية ، واللذات الحسية لا يعبأ بها العقلاء ، بل لا تمكن بعد فناء البدن ، لعدم الآلات البدنية ــ التي تدرك بها اللذات الحسية .

٣ ــ عدم امكان المعاد الروحاني ، وامكان المعــاد الجسماني ، وهذا قول بعض الماديين ، والمتكلمين ، واهل الظاهر من المسلمين ، وقالوا ان اللذة والألم هما اللذة والألم الحسيان .

٤ ــ امكان المعاد الجسماني والروحاني ــ ذاتا ووقوعاً ، وهو قول المحققين مــن اكابر الفلاسفة ، ومشايخ اهل العرفــان والمتصوفة ، وقول جمهور المسلمين ، والشيعة الامامية .

٥ ــ التوقف في ذلك كما نقل عن « جالينوس » الفيلسوف اليوناني انه قال « ما علمت بأن النفس هي المزاج ، فتعدم عند الموت فلا يمكن اعادتها ، او هي جوهر باق بعد فساد البدن فيمكن المعاد » .

٤ ــ والصحيح من الاقوال هو الرابع ، والدليل عليه هو ما ذكر آنفاً من ان مقياس الامتناع الذاتي للشيء هو ان يلزم من فرض وجوده مخالفة لمبدأ الهوية ، اي يلزم كونه

الشيء غير نفسه ، ومقياس الامتناع الوقوعي للشيء ان يلزم من فرض وجوده محال ، أو مخالفة لمبدأ السبب الكافي ، والمعاد جسمانياً ، وروحانياً — لا يلزم من فرض وجوده مخالفة لمبدأ الهوية ، ولا محال ، ولا مخالفة لمبدأ السبب الكافي ، إذ هو يوجـــد بقدرة الله ، فهو ممكن ذاتاً ووقوعاً .

٥ — وقد استدل المتكلمون على إمكان المعاد جسما — وروحاً بوجهين آخرين :

١ — ان وجود عالم آخر مماثل لهذا العالم بالجسم والروح ممكن لا محالة ، لامكان هذا العالم بسبب وقوعه الذي هو أدل دليل على الامكان ، ذلك ان حكم الامثال فيما يجوز ، وفيما لا يجوز واحد ، وإلا لايكونان مثلين ، والمفروض انهما مثلان .

٦ — ويعترض عليه انه يصلح دليلا على امكان المعاد في عالم آخر مماثل لهذا العالم ، كما يقول جمهور المسلمين ، ومتكلميهم ، اما على قول من يقول ان المعاد عين الموجود في هـــذا العالم جسما وروحاً ، كما هو الصحيح فلا .

٢ — آيات من القرآن :

منها قوله تعالى « اوليس الذي خلق السموات والأرض بقادر على ان يخلق مثلهم بلى وهو الخلاق العليم »[1] بتقريب ان القـــدرة على الشيء تستلزم إمكانه ، وإلا لم يكن مقدوراً ، وذلك من قبيل الاستدلال بالمعلول على وجود احد اجزاء علته ، اعني الامكان فان القدرة على الشيء تتوقف على امكانه ، ومعنى الآية ان الذي قدر على خلق السموات والأرض ، واجزائها مع عظمها ، وكثرة اجزائها يقدر على إعادة البشر ومعنى الاستفهام التقرير ، اي من قدر على هذا الخلق العظيم — يقدر على — ما هو اصغر منه وهو اعـــادة البشر .

٧ — ويعترض عليه ان ذلك لا يصلح دليلا على الامكان لدى من يقول بعدم إمكان المعاد ، لأن البشر يعدمون بالموت ، والمعدوم لا يعاد ، اذ ان النقل لا يعارض العقل ، فلا بد من تأويل النقل بما لا يتنافى مع حكم العقل .

---

(١) آية ٨١ يس

٨ — وربما يتوهم الاعتراض على ذلك بأن القدرة على اي شيء تتوقف على إمكانه ، فكيف يستدل بها على الامكان ؟ فان ذلك يستلزم الدور الباطل .

٩ — ولكنه يدفع بأن توقف القدرة على الامكان بالوجود الخارجي ، وتوقف الإمكان على القدرة بالعلم ، اي الوجود الذهني ، فجهة التوقف مختلفة ، فلا يلزم الدور ، ولذا لم يعترض احد على الاستدلال بالأثر على وجود المؤثر في البرهان الإني بلزوم الدور ، للاختلاف في جهة التوقف حسب ما ذكر .

ادلة سائر الاقوال والاعتراض عليها :

١٠ — لقد ذكر لكل قول من الاقوال التي ذكرت في المعاد ما يدل عليه ، وان كان غير صحيح بيد ان الفائدة التامة تكون بذكرها ، والاعتراض عليها ، إلا انه ينبغي قبل ذلك بيان امور يتوقف عليها ذلك .

معنى الجسم وحقيقة الطبيعي منه :

١١ — اما معنى الجسم فان له استعمالين :

١ — ان يستعمل ويراد به الجوهر القابل للأبعاد الثلاثة ، الطول ، والعرض ، والعمق ، المتقاطعة على زوايا قائمة هكذا قائمة | قائمة ، لا وجودها بالفعل ، كأشكال الكرة والاسطوانة والمخروط ، وقد تكون موجودة ، كما في الشكل المربع ، والمكعب ، ويقال لهذا الجسم الطبيعي .

٢ — ان يستعمل ، ويراد به مقدار الامتداد في الابعاد الثلاثة ، ويقال له الجسم التعليمي ، والفرق بينه وبين الجسم الطبيعي على الصحيح بالأطلاق والتقييد ، فالجسم إذا لوحظ بغض النظر عن مساحته وأبعاده يكون طبيعياً ، وإذا لوحظ معها يكون تعليمياً ، والحقيقة واحدة ، ووجه تسميته بالطبيعي ذكره في الفلسفة المسماة بالطبيعيات ، وبالتعليمي ذكره في الفلسفة المسماة بالتعليميات ، وقد اختلف الفلاسفة في حقيقة الجسم الطبيعي اختلافاً كثيراً ، فذهب « الرواقيون » تبعاً « لأفلاطون » الى بساطته ، وانه من

حيث ذاته يسمى جسما ، ومن حيث قبوله الصور البدنية يسمى هيولى ، وذهب المتكلمون الى انه مركب من اجزاء متناهية لا تنقسم اصلا ، ولو بالوهم ، وذهب « ابراهيم النظام » منهم الى تركبه من اجزاء لا تتجزأ ، ولا تتناهى ، ونسب اليه انه مركب من اللون والطعم والرائحة ، والنظام هو الذي عناه ابو نواس بقوله :

فقل لمن يدعي في العلم فلسفة حفظت شيئاً وغابت عنك اشياء

١٢ — وذهب (ديمقريطس) الى تركبه من اجزاء صلبة لا تتفكك ، ولا تتجزأ إلا بالوهم وذهب « المشاؤون » من الفلاسفة اليونانيين الى تركبه من المادة والصورة ، الى غير ذلك من المذاهب المذكورة في الفلسفة ، وعلم الكلام ، والصحيح منها ما ذهب اليه المشاؤون من تركبه من المادة والصورة ، لأن له صورة اتصالية بالفعل ، واستعداداً لقبول الحركة ، والصورة النوعية ، وغير ذلك ، فهو امر بالقوة ، وجهة القوة غير جهة الفعل ، فما هو بالقوة مادة ، وما هو بالفعل صورة ، وهذا هو الصحيح .

معنى النفس :

١٣ — لقد اختلف الفلاسفة في معنى النفس والروح ، بمعنى النفس ، فانها قد تستعمل ويراد بها البخار اللطيف ، المنبعث من القلب الساري في جميع البدن ، في انها جوهر او عرض ، واختلف القائلون بأنها جوهر على قولين :

١ — عدم تجردها عن المادة الجسمية .

٢ — تجردها عن المادة الجسمية .

١٤ — اما اصحاب القول الاول ، فقد اختلفوا في معناها على اقوال ، فقيل انها البدن وقيل انها القلب ، وقيل انها الدماغ ، وقيل انها اجزاء لا تتجزأ في القلب ، وقيل انها الاجزاء الاصلية المتولدة من المني ، وقيل انها المزاج ، وقيل انها الروح الحيواني ، وقيل انها الماء ، والنار ، والتراب ، وقيل انها صورة نوعية قائمة بمادة البدن ، وهذا مذهب الفلاسفة الطبيعيين

١٥ — واما اصحاب القول الثاني ، فهم الفلاسفة الإلهيون واكابر الصوفية ، والإشراقيون

وعليه محققوا المتكلمين كالإمـــام الرازي ، وحجة الاسلام الغزالي ، والمحقق الطوسي ، ومعناها لدى اصحاب هذا القول جوهر مجرد عن المـــادة الجسمية ، وعوارض الجسم ، وتعلقها به تعلق تدبير ، وتصرف ، والموت قطع لهذا التعلق .

١٦ – وقد استدل المحقق الطوسي في كتابه « الفصول » على ان النفس جوهر بمـــا محصوله ان الانسان يشير الى نفسه بقوله « أنا » ، والمشار اليه لو كان عرضاً لاحتـــاج الى محل يتصف بـــه ، وبالضرورة لا يتصف بالإنسان شيء ، بل هو يتصف بأوصاف هي غيره .

أدلة القول الاول :

١٧ – لقد استدل اصحاب القول الأول على صحة قولهم بأمور :

١ – ان النفس تدرك الكليات والجزئيات ، الا انها تدرك الجزئيات بواسطة الآلات الجسمية ، كالسمع والبصر ، وما الى ذلك ، والمدرك للجزئيات جسم ، فتكون النفس جسما .

١٨ – ويعترض عليه ان ذلك ممنوع ، فانه لا ملازمة بين ادراك النفس للجزئيات ، وبين كونها جسما – لا عقلية ، ولا غير عقلية .

٢ – انه يشار « بأنا قاعد ، وقائم» الى النفس ، والقيام والقعود من صفات الجسم ، والمتصف بصفات الجسم جسم .

١٩ – ويعترض عليه ان الاشارة (بأنا) في المقام الى الجسم ، لا الى النفس لشدة تعلق النفس به ، فكأنها هو .

٣ – ان النفس لو كانت مجردة لكانت نسبتها الى جميع الابدان على السواء ،فلاتختص ببدن دون آخر ، وذلك باطل ، بل جاز ان تنتقل من بدن الى آخر ، وحينئذ لا يحصل الجزم بأن زيداً – الآن هو الذي كان بالأمس .

٢٠ – ويعترض عليه بمنع الملازمة ، فان لكل بدن نفساً لا تتعلق إلا بـــه حسب

استعداد مزاجه فلا تكون نفس واحدة لابدان متعددة ، اذ يلزم من ذلك اجتماع الضدين من العلم والجهل ، وما الى ذلك في الشخص الواحد ، فان بعض النفوس عـالم ، وبعضها جاهل ، وبعضها شجاع ، وبعضها جبان ، وهكذا ، وان يكون ما يعلمه احـد يعلمه الآخر ، إذا كان ذلك على سبيل الاجتماع ، والتناسخ إذا كان ذلك على سبيل التعاقب ، وانتقال ، من بدن الى آخر ، وجميع ذلك باطل ، وسيأتي بيان بطلان التناسخ ، وإذن فلا تتعلق نفس الا ببدن واحد ، كما لا تكون لبدن واحد إلانفس واحدة ، فانه بالوجدان يجد كل واحد ان ذاته واحدة ، لا إثنتان .

٤ — ما ورد في بعض الاخبار من ان الروح ترفرف فوق جنازة الميت ، وانها تدخل النار ، وانها تكون في حواصل طيور خضر في قناديل تحت العرش ،وذلك يدل على انها جسم .

٢١ — ويعترض عليه :

اولا : بمنع صحة خبر ان تكون في حواصل طيور خضر ، في قناديل تحت العرش ، فقد روي عن الامام الصادق «ع» انه قال « إن المؤمن أكرم على الله من ان يضع روحه في حوصلة طائر اخضر ، فاذا قبضه اليه حشره في قالبه » .

كما روى ابو بصيرعنه ، ان ارواح المؤمنين في الجنة على صور ابدانهم لو رأيته لقلت فلان » .

ثانياً : ان رفرفة الروح في بعض الاخبار لو سلمت صحته ، فانه من باب التمثيل ، بمعنى اشراقها على الجنازة ، كما ان دخول النار انما هو مع الجسم كما يأتي ، فلا تدل على المدعى .

٥ — انه لا دليل على تجردها ، فتكون غير مجردة .

٢٢ — ويعترض عليه :

اولا : وجود الدليل على تجردها ، كما يأتي :

ثانياً : ان عدم الدليل ليس دليلا على العدم ، فلا بد له من دليل .

ادلة القول الثاني :

٢٣ — لقد استدل لتجرد النفس عن البدن الذي هو القول الصحيح ، وعليه كثير من الفلاسفة اليونانيين « كأفلاطون وارسطو » وغيرهم بالعقل والنقل .

اما العقل فأمور :

منها ان نعلم ذواتنا بحضورها لذواتنا — علماً حضوريا ، فلا يكون ذلك إلا إذا كانت مجردة عن المادة ، إذ لو كانت مادية لكان علمنا بها بحضورها لمحلها المادي علماً حصولياً ، لأن وجود الحال لا يكون الا لمحله ، والحال انها حاضرة لذواتنا ، فتكون مجردة .

٢٤ — وبتعبير آخر ان ادراك شيء لشيء هو حصوله له ، فادراك الانسان ذاته بحضورها لذاته لا يكون الا اذا كانت مجردة عن المادة ، وفي غير محل ، فانه لو كان لها محل لكانت حاضرة لمحلها ، لا لذاته ، لأن وجود الحال لا يكون إلا لمحله ، والحال ان ادراكنا لذواتنا بحضورها لذواتنا .

٢٥ — وليعلم ان علم النفس ذو مراتب ، مرتبة منه كيف نفساني حصولي ، كعلمنا بغير ذواتنا ، ومرتبة منه جوهر مفارق حضوري ، كعلمنا بذواتنا ، وعلم العقل المجرد بذاته ، ومرتبة منه واجبة الوجود ، كعلم الله تعالى بذاته ، وغيره من الممكنات .

ومنها ان النفس تعقل صوراً عقلية مشتركة بين كثيرين ، وكل مشترك بين كثيرين لا بد ان يكون مجرداً عن المادة وعوارضها ، كالوضع ، والاين ، والكم والكيف ، والمقدار ، والجهة ، وما الى ذلك ، والا لا يصدق على كثيرين ، وهي قائمة في النفس ، والمجرد لا يقوم إلا بمجرد ، فالنفس مجردة ، وإلا لزم ان يكون للصور العقلية وضع ومقدار معينان ، فلا تكون مشتركة بين كثيرين ، وتكون شخصية وجزئية ، لا كلية .

ومنها ان النفس تقدر على افعال غير متناهية ، ولا شيء من الجسمانيات كذلك ، ذلك ان النفس تدرك اموراً كلية تشمل افراداً غير متناهية ، فاذا ادركت الانسان مثلاً تعقد قضية كل انسان ناطق ، فقد احاطت بجميع افراد الانسان — ماضية وحاضرة ، وآتية

ــ خارجية وذهنية ، لأنها من القضايا الحقيقية التي شأنها ذلك ، والقوى الجسمانية متناهية التأثير والتأثر ، وادراك النفس بايجادها للصور ، وذلك فعل من افعالها ، الى غير ذلك من الادلة العقلية التي بلغت عشرة ذكرت في كتب الفلسفة .

٢٦ ــ ونقل عن « ارسطو » انه قال « ان النفس اوسع مـــن البدن فكيف تحل فيه ؟ ».

واما النقل فقد استدل بما جاء في بعض آيات القرآن ، وبعض الاخبار .

اما الآيات :

فمنها قوله تعالى « ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله أمواتا بل احيـــاء عند ربهم يرزقون » (١) ، وقوله تعالى « النار يعرضون عليها غدواً وعشياً » (٢) ، وقوله تعـــالى « يا ايتها النفس المطمئنة ارجعي الى ربك راضية مرضية » (٣) ، وقوله تعالى بعد ذكر اطوار خلق الانسان « ثم أنشأناه خلقاً آخر » (٤) ، وعنى به الروح بتقريب ان البدن ميت ، فلا حياة فيه ، ولا عرض له ، ولا رجوع له ، وليس هو الخلق الآخر .

٢٧ ــ ويعترض على الاستدلال بالآيات انه لا دلالة فيها على تجرد النفس ، وانما تدل على مغايرتها للبدن ، ولا ملازمة بينهما .

٢٨ ــ واما الاخبار :

فمنها ما ورد ان روح الميت ترفرف فوق نعشه ، وانها تكون في حواصل طيور خضر في قناديل تحت العرش ، الى ما سوى ذلك .

٢٩ ــ ويعترض على الاستدلال بما ذكر ــ لو سلمت صحته ان الرفرفـــة على سبيل التمثيل ، بمعنى الاشراق على الميت ، وان وضعها في حواصل طيور خضر غير صحيح ، كما ذكر آنفاً .

---

(١) آية ١٦٩ آل عمران
(٢) آية ٤٦ غافر
(٣) آية ٢٨ الفجر
(٤) آية ١٤ المؤمنون

٣٠ ــ وقد ذكر « الشيخ بهاء الدين العاملي »[١] (ره) في كتابه المسمى « بالاربعين » عند بيان قول نبينا محمد (ص) « افضل الجهاد من جاهد نفسه التي بين جنبيه » « قد يظن ان فيه دلالة على عدم تجرد النفس الناطقة ، والحق انه لا دلالة فيه على ذلـــك ، بل هو كناية عن كمال القرب ، فان تجرد النفس الناطقة مما لا ينبغي ان يرتاب فيه ، وقد قامت عليه البراهين العقلية واشارت اليه الكتب السماوية ، والاخبار النبوية ، وشهدت لـــه الامارات السرية ،والمكاشفات الذوقية »

ولعله يشير الى ما ذكر من الآيات ، والاخبار ، اما الامارات السرية ، والمكاشفات الذوقية ، فالله اعلم بها .

٣١ ــ ومما يدل على تجرد النفس طيف المنام ، فان النفس في المـنام تستعمل الصور المثالية ، فتخاطب وتخاطب ، وترى اشياء ربما لم تشاهدها من قبل ، وتتحدث مع من تشاهده من الناس في المنام ، وتقع على امكنة تسر بها ، او تحزن ، والجسد مقيم مكانه، وذلك دليل على تجردها عنه ، وعدم حلولها فيه ، وانما هي تدبره ، وتتصرف به ــ بلا حلول ، ولا امتزاج .

٣٢ ــ وقد ذكر « الشيخ الطبرسي » في مجمع البيان ص ٣٠٣ « ط ايران » عند تفسير قوله تعالى والتي لم تمت في منامها من آية « الله يتوفى الانفس حين موتهـا والتي لم تمت في منامها فيمسك التي قضى عليها الموت ويرسل الاخرى الى اجل مسمى »[٢] ما نصه « اي يتوفى الانفس التي لم تمت في منامها ، والتي تتوفى عند النوم هي النفس التي يكون بهـــا العقل والتمييز ، وهي التي تفارق النائم فلا يعقل ، والتي تتوفي عند الموت هي نفس الحياة التي اذا زالت زال منها النفس ، والنائم يتنفس ، فالفرق بين قبض النوم ، وقبض الموت ان قبض النوم يضاد اليقظة ، وقبض الموت يضاد الحياة ، وقبض النوم تكون الروح معه في البدن ، وقبض الموت تخرج الروح معه من البدن ، الى ان قال ويؤيده ما رواه العياشي عن ابي جعفر «ع» قال « ما من احد ينام الا عرجت نفسه الى السماء ، وبقيت روحه في بدنه ، وصار بينها سبب كشعاع الشمس ، فاذا اذن الله في قبض الارواح اجابت الروح

(١) توفي سنة ١٣١ هـ
(٢) آية ٤٢ الزمر

والنفس ، وإذا أذن الله في رد الروح أجابت الروح والنفس ، وهو قوله تعالى « الله يتوفى الانفس حين موتها والتي لم تمت في منامها » .

بقاء النفس بعد موت البدن وحدوثها بحدوثه :

٣٣ — لقد اتفق الشيعة الامامية ، وجمهور المسلمين على ان النفس بعد موت البدن وفنائه لا تموت بموته ، ولا تفنى بفنائه ، بل هي باقية أبداً ، وان كانت حادثة بحدوثه زمانا ، وعلى ذلك كثير من الفلاسفة اليونانيين « كأرسطو » ، ومن تبعه من المشائين ، والمتكلمين ، واهل الأديان ، وخالف في ذلك (افلاطون) ومن تبعه من الفلاسفة اليونانيين القدامى ، وقالوا بقدم النفس زمانا ، فهنا أمران :

١ — عدم موت النفس بموت البدن ، وعدم فنائها بفنائه .

٢ — انها حادثة بحدوثه .

اما الامر الأول فيدل عليه العقل والنقل .

٣٤ — اما العقل فوجوه .

١ — انه ثبت ان النفس غير البدن لأدلة ذكرت في كتب الفلسفة .

منها ان اجزاء البدن دائمة التحليل والاستبدال من اول العمر إلى آخره ، والنفس باقية ، والمتبدل مغاير للباقي ، وإذن فالنفس غير البدن ، فلا تكون ملازمة بين فناء البدن ، وفناء النفس .

٣٥ — وتوضيح ذلك ان بقاء الجسم الطبيعي انما يقوم بالغذاء ، وان اجزاءه تتحلل بالحرارة الغريزية ، وتتبدل في كل وقت ، وهو يحتاج في بقائه إلى بدل مايتحلل ، فهو دائماً في بناء واتلاف ، وتعويض عما تلف ، كما قال المتنبي :

ففي تغرمي الاولى من اللحظ مهجتي ... بثانية فالمتلف الشيء غارمه

فالجسم في كل برهة كما ذكر علماء « الفيزيولوجيا » تفنى عضلاته ، وخلاياه ، وانسجته ،

ثم تتجدد امثالها فيه ، وتلك سنته من بدء خلقه الى حال فساده .

٣٦ – ونقل عن الفيزيولوجي « موليشت » انها تفنى بعد كل ثلاثين يوماً ثم تتجدد ، ونقل عن « فلورنس » انها تفنى بعد كلا سبع سنوات وتتجدد ، فهو دائماً في خلع ولبس، حسب الاصطلاح الفلسفي، حتى لقد اثبت علماء التشريح ان كل ما في الجسم من عظام، ولحم، وانسجة وشرايين ، وخلايا كله في تحليل واستبدال .

ومنها ان النفس تدرك ذاتها مع الغفلة عن الجسم ، ولو كانت جسمانية لما صح ذلك .

ومنها ان النفس تدرك ذاتها بلا آلة والجسم لا يدرك إلا بالآلات ، كالعين في الابصار، والاذن في السمع ، وهكذا .

ومنها ان النفس تتصف بالعلم بالضرورة ، ولو كانت هي البدن ، او شيئاً منه لم تتصف بذلك .

٢ – ان فناء النفس لفناء البدن امر متجدد على النفس ، وكل متجدد – كونا كان ، او فناء ممكن بالامكان الاستعدادي ، ولا بد له من محل قابل له لأنه تهيؤ شيء لصيرورته شيئاً آخر ، وذلك المحل اما النفس فيلزم كونها مركبة مما هو بالقوة ، وما هو بالفعل ، والحال انها بسيطة ، فان التركيب من شؤون المادة .

٣٧ – مضافاً الى انه يلزم كون الشيء قابلا لفناء نفسه ، ولازم ذلك اجتماع الشيء مع عدمه ، وهو محال ، واما ان يكون المحل غيرها ومادة لها، فيلزم ان تكون النفس مادية، وهي مجردة كما ثبت آنفاً .

٣ – ان كل شيء يفسد بفساد آخر ، ويفنى بفنائه لا بد ان يكون وجوده مرتبطاً بوجوده ، اما بالتلازم الوجودي ، او بتسبيب الاول للثاني ، او يكون محلا له ، وجميع هذه الأمور منتفية بين النفس والبدن ، إذ لا تلازم بين وجود البدن ، ووجود النفس، عقلا ، ولا سببية بين البدن والنفس بوجه من وجوه السببية الاربعة ، المادية ، والصورية ، والفاعلية والغائية ، واذن فلا ملازمة بين فساد البدن بسبب فساد تركيبه ، وبين فساد

النفس ، ولا بين فنائه وفنائها ، ولا بين موته وموتها .

٣٨ — واما النقل فإن مايظهر مماروي عن نبينا محمد (ص) وعن ائمتنا «ع» ان النفس تبقى بعد موت البدن ، وانها لا تموت بموته ، فمن ذلك قول النبي (ص) « ما خلقتم للفنـاء بل خلقتم للبقاء ، وانما تنقلون من دار الى دار » وروي الخبر بصورة اخري « خلقتم للبقاء لا للفناء وانما تنقلون من دار الى دار » وقد اخذ هـذا المعنى ابو العلاء المعري ، فقال في قصيدته الدالية التي رثى بها بعض الفقهاء :

خلق الناس للبقـاء فضلت امة يحسبونهم للنفاد

انمـا ينقلون من دار آلام الى دار شقـوة او رشاد

٣٩ — وما رواه الشيخ الطبرسي في « الاحتجاج » عن هشام بن الحكم عن الصادق «ع» في حديث طويل انه سئل أفيبلى شيء من الروح بعد خروجه عـن قالبه ، ام هو باق ؟ قال : « بلى هو باق الى يوم ينفخ في الصور ، فعند ذلك تبطل الاشياء وتفنى ، فلا حس يبقى ، ولا محسوس ثم اعيدت الاشياء كما بدأها مدبرها ، وذلك أربع مئة سنة يسبت فيها الخلق ، وذلك بين النفختين » ، إلى غير ذلك من الاخبار التي تدل على بقاء النفس بعـد موت الجسد .

٤٠ — واما الأمر الثاني ، فيدل عليه أمران :

١ — انه لو كانت النفس قديمة زماناً ، فاما ان تكون واحدة قبل حلولها في البدن ، او كثيرة ، وعلى الفرض الاول ، فاما ان تبقى كذلك بعد حلولها في البدن او لا تبقى ، فعلى الاول يلزم اتحاد نفوس الناس جميعاً ، فتكون نفس زيد عين نفس عمرو ، وهكذا ، وأن يعلم كل واحد من الناس ما يعلمه الآخر ، وان يجتمع العلم والجهل في كل نفس ، فان بعض النفوس عالم ، وبعضها جاهل ، وجميع اللوازم باطلة ، فان لكل بدن نفساً تدبره ، كما سلف ، واجتماع الضدين محال ، وعلى فرض عدم بقائها على الوحدة بعد حلولها في البدن

فيلزم ان تتجزأ ، والحـــال انها مجردة كما ثبت آنفاً ، وتجزؤ المجرد باطل ، وعلى الفرض الثاني اي كثرتها قبل حلولها في البدن ، فهو باطل أيضاً لأن تكثرها اما بذواتها ، فهو باطل لأنها متحدة بالنوع ، واما بالمادة ولواحقها ، فانما يكون ذلك للنفس عند حلولها في البدن ، ولا بدن في عالم الابداع ، وان كان ذلك بعد حلولها في البدن ، فيلزم التناسخ ، اي حلول النفس في بدن بعد بدن آخر ، وذلك باطل كما يأتي .

٢ ـــ ان النفس لا تكون نفساً إلا بمشخصاتها الخاصة ، وتدبيرها للبدن ، وتصرفها به فكيف تكون قبله ؟ وإذن فالصحيح حدوث النفس بحدوث البدن ومعه .

٤١ ـــ وتوهم ان النفس ابدية البقاء ، وكل ما هو ابدي ازلي قديم .

باطل بأن المراد بقدم النفس على مذهب « افلاطون » ، هو القدم الزماني ، لا الذاتي ، ولا ملازمة بين ابدية الشيء زماناً ، وقدمه كذلك ـــ عقلا ، فكلية الكبرى ممنوعة .

٤٢ ـــ ولقـــد تأول « الشيخ هادي السبزواري » في شرح منظومته الفلسفية مذهب افلاطون ، بأن مراده بقدم النفس باطنها ـــ وهو العقل ، فقال ما نصه « ولعل مرادهقدم ما هو باطن ذات النفس وهو العقل فان العقول حقائق ، والنفوس رقائق لها ، فكينونتها السابقة كينونة النفوس بوجه ، لا ان النفوس بما هي نفوس قديمة بالزمان ، فكيف وهي على التحقيق جسمانية الحدوث روحانية البقاء ؟ » .

٤٣ ـــ وتأوله « الشيخ صدر الدين الشيرازي » صاحب « الاسفار » بالمـــثل النورية الافلاطونية قال في الاسفار« ان القول عن بعض القدماء كأفلاطون بقدم النفوسالانسانية ويؤيده الحديث المشهور « كنت نبياً وآدم بين الماء والطين » وقوله (ص) « الارواحجنود مجندة ما تعارف منها ائتلف وما تناكر منهـــا اختلف » لعله ليس المراد ان النفوس البشرية بحسب هذه التعينات الجزئية كانت موجودة قبل البدن ، وإلا لزم المحـــالات المذكورة وتعطيل القوى من الافاعيل ، إذ ليس حقيقة النفس بما هي نفس إلا صورةمعلقة تدبر البدن لهـــا قوى ومـــدارك ، بعضهـــا حيوانية ، وبعضـــها انسانية ، بل

المراد ان لها كينونة اخرى لمبادي وجودها في عالم علم الله من الصور المفارقة العقلية ، وهي المثل الافلاطونية التي اثبتها « افلاطون » ومن قبله » .

٤٤ — ومن الغريب ان الرئيس « ابن سينا » مع قوله بحدوث النفس بحدوث البدن في جميع كتبه ، يذهب في قصيدته العينية مذهب افلاطون ، والقصيدة هذه :

هبطت اليك من المحل الارفع	ورقاء ذات تعزز وتمنع
محجوبة عن كل مقلة عارف	وهي التي سفرت ولم تتبرقع
وصلت على كره اليك وربما	كرهت فراقك وهي ذات توجع
واظنها نسيت عهوداً بالحمى	ومنازلا بفراقها لم تقنع
حتى إذا اتصلت بهاء هبوطها	عن ميم مركزها بذات الاجرع
علقت بها هاء الثقيل فأصبحت	بين المنازل والطلول الخضع
تبكي وقد ذكرت عهوداً بالحمى	بمدامع تهمي ولما تقلع
وتظل ساجعة على الدمن التي	درست بتكرار الرياح الاربع
اذ عاقها الشرك الكثيف وصدها	قفص عن الاوج الفسيح المربع
حتى اذا قرب المسير من الحمى	ودنا الرحيل الى الفضاء الاوسع
وغدت مخالفة لكل مخلف	عنها حليف الترب غير مشيع
سجعت وقد كشف الغطاء فأبصرت	ما ليس يدرك بالعيون الهجع
وغدت تغرد فوق ذروة شاهق	والعلم يرفع كل من لم يرفع
فلأي شيء اهبطت من شاهق	عال الى قعر الحضيض الاوضع
ان كان اهبطها الإله لحكمة	خفيت على الفذ اللبيب الاروع
وهبوطها ان كان ضربة لازب	لتكون سامعة بما لم تسمع
وهي التي قطع الزمان طريقها	حتى لقد غربت بغير المطلع

فكأنها برق تألق بالحمى ثم انطوى فكأنه لم يلمع
أنعم برد جواب ما انا فاحص عنه فنار العلم ذات تشعشع

٤٥ — وقد نقل عن الصدوق [١] في رسالة العقائد كما نقله الشيخ المفيد في كتابه « شرح عقائد الصدوق » او « تصحيح الاعتقاد » ص ٣٢ قوله « اعتقادنا في النفوس انها هي الارواح وانها الخلق الاول وانها خلقت للبقاء وانها في الأرض غريبة وفي الأبدان مسجونة » وذلك منه استناداً الى ما رواه عن النبي (ص) « خلق الله الارواح قبل الاجسام بألفي عام » وقوله (ص) « الارواح جنود مجندة ما تعارف منها ائتلف وما تناكر منها اختلف » .

٤٦ — وقد اعترض المفيد (رح) على ذلك في « تصحيح الاعتقاد » ص ٣٣ بما نصه : « ان هذه الاخبارمن قبيل اخبار الآحاد ، وبأن المراد منها هو خلق الملائكة قبل خلق البشر بألفي عام ، وان ما تعارف منها قبل خلق البشر ائتلف عند خلق البشر ، وما لم يتعارف منها إذ ذاك اختلف بعد خلق البشر ، كما اعترض عليها في جواب المسألة الثانية من المسائل السروية بما نصه « ان المراد بخلق الارواح قبل خلق الاجساد ، وهو خلق تقدير في العلم ، لا خلق احداث واختراع ، وان المراد بحديث الارواح جنود مجندة ان الارواح التي هي الجواهر البسائط تتناصر بالجنس وتتخاذل بالعوارض ، فما تعارف منها باتفاق الرأي والهوى ائتلفو ما تناكر منها بمباينة الرأي والهوى اختلف ، وهذا موجود حساً ، ومشاهد ، وليس المراد بذلك ان ما تعارف منها في الذر ائتلف ، كما يذهب اليه الحشوية ، لما بيناه من ان لا علم للانسان بحال كان عليها قبل ظهوره في هذا العالم ، ولو ذكر بكل شيء ما ذكر ذلك ، فوضح بما ذكرناه ان المراد بالخبر ما شرحناه » .

٤٧ — وقد ندد المفيد (ره) على ابي جعفر المذكور في تفسيره الروح والنفس وقوله

---

(١) هو الشيخ ابو جعفر محمد بن علي بن بالويه القمي المتوفى سنة ٣٨١ هـ .

بقدم الارواح وبقائها ، فقال في كتابـــه « تصحيح الاعتقاد » ص ٣٦ ما نصه « والذي صرح به ابو جعفر (ره) في معنى الروح والنفس هو قول التناسخية بعينه من غير ان يعلم انه قولهم ، فالجناية بذلك على نفسه وغيره عظيمة ، فأما ما ذكره من ان الانفس باقية فعبارة مذمومة ، ولفظ يضاد ألفاظ القرآن ، قال الله تعالى « كل من عليها فان ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام (١) ، والذي توهمه هو مذهب كثير من الفلاسفة الملحدين الذين زعموا ان النفس لا يلحقها الكون والفساد وانها باقية ، وانما تفنى وتفسد الاجسام المركبة ، والى هذا ذهب بعض اصحاب التناسخ ، وزعموا ان الانفس لم تزل تتكرر في الصور والهيا كل لم تحدث ، ولم تفن ، ولن تنعدم ، وانها باقية غير فانية ، وهـــذا من أخبث قول وابعده من الصواب » .

٤٨ — ويعترض عليه :

اولا : ان خبر الواحد حجة اذا كان خبر عدل او ثقة ، او موثوق الصدور ، كماحقق في اصول الفقه .

ثانياً : ان حمل الخلق في حديث خلق الله الارواح قبل الاجسام « بألفي عام » على الخلق التقديري العلمي ، وحمل الارواح على الملائكة في حديث « الارواح جنود مجندة » ، وان كان ذلك من باب الاحتمال فانه يبطل الاستدلال ، الا ان ذلك خلاف ظاهر الحديثين ، و اليه .

ثالثاً : ان العقل والنقل دلا على بقاء النفوس ، وانها لا تفنى بفناء الابدان ولا تموت بموتها ، فلا بد من تأويل الآيات الدالة على فنائها بما لا ينافي ذلك ، فيحمل الفناء في آية « كل من عليها فان » مثلا على عدم بقائها في دار الدنيا ، وانفصالها عن البدن الذي كانت تدبره .

رابعاً : ان قوله ان بقاء النفوس مخالف للقرآن — باطل ، فان من الآيات ما يدل عليه نحو قوله تعالى « ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله امواتا بل احياء عند ربهم يرزقون » ،

---

(١) آية ٢٧ الرحمن

فان الظاهر منها بقاء أرواح الذين قتلوا في سبيل الله بعد الموت ، فكيف يكون بقاء الارواح مخالفاً للقرآن .

٤٩ — ومن ذلك يعلم الجواب عن قوله تعالى « ونفخ في الصور فصعق من في السموات والارض إلا من شاء الله » (١) ، وقوله تعالى « انك ميت وانهم ميتون » (٢) ، وقوله تعالى « كل نفس ذائقة الموت » (٣) ، وما رواه يعقوب الاحمر عن ابي عبد الله الصادق «ع» في بيانها قال دخلت على ابي عبد الله «ع» اعزيه بولده اسماعيل فترحم عليه ثم قال « ان الله عزوجل نعى الى نبيه (ص) نفسه ، فقال « انك ميت وانهم ميتون » وقال كل نفس ذائقة الموت ثم انشأ يحدث ، فقال « انه يموت اهل الارض حتى لا يبقى احـــد ، ثم يموت اهل السماء حتى لا يبقى احد الا ملك الموت ، وحملة العرش ، وجبرائيل ،وميكائيل ، قـــال فيجيء ملك الموت حتى يقوم بين يدي الله عز وجل ، فيقول من بقي وهو اعلم فيقول يا رب لم يبق إلا مالك الموت ، وحملة العرش ، وجبرائيل وميكائيل فيقول له قل لجبرائيل وميكائيل فليموتا ، فيقول الملائكة عند ذلك يا رب رسوليك وامينيك، فيقول اني قضيت على كل نفس فيها الروح الموت ، ثم يجيء ملك الموت حتى يقف بين يدي الله عزوجل ،فيقول له من بقي وهو اعلم فيقول يا رب لم يبق إلا ملك الموت وحملة العرش ، فيقول قل لحملة العرش فليموتوا ، قال ثم يجيء مكتئباً حزيناً لا يرفع رأسه فيقول من بقي ، فيقول يارب لم يبق إلا ملك الموت ، فيقول له مت يا ملك الموت ، ثم يأخذ السموات بيمينه والارض بيمينه ، ويقول اين الذين كانوا يدعون معي شريكا ؟ اين الذين كانوا يدعون معي إلهـــاً آخر » ؟

امتناع اعادة المعدوم :

٥٠ — لقد اختلف الناس في امكان اعادة المعدوم بعد عدمه ، فذهب كثير مـــن المتكلمين الى جوازه — زعماً منهم ان ذلك يتوقف عليه المعاد الجسماني ، وذهب الفلاسفة ، وجماعة من المتكلمين الى امتناعه ، وقد ادعى « الشيخ بن سينا » بداهة ذلك ، وهذا هو الصحيح ، ويدل على ذلك امور :

---

(١) آية ٦٨ الزمر (٢) آية ٣٠ الزمر
(٣) آية ١٨٥ آل عمران

منها انه يلزم من اعادة المعدوم تخلل العدم – بين المعاد ونفسه في الزمان ، أي زمانه عدمه ، المتوسط بين الوجود والاعادة ، وتقدم الشيء على نفسه بالذات ، وان يكون الواحد اثنين ، وجميع ذلك باطل لمخالفته مبدأ الهوية .

ومنها انه يلزم من ذلك جواز ان يوجد ما يماثله – ابتداء ، اذ حكم الامثال فيما يجوز وما لا يجوز واحد ، وذلك يستلزم عدم التمييز بين المعاد ، ومماثله لعدم معرفة المعادمنهما، إذ المفروض تماثلهما في الماهية ، وجميع العوارض ، فلا يكون احدهما معاداً، والآخر حادثاً جديداً .

ومنها انه يلزم من إمكان اعادته ان يكون حيثية اعادته عين حيثية ابتدائه ،إذلاتمييز بينهما ، وهما متنافيان ، وذلك انه لا مخصص لأن يكون احدهما معاداً ، والثاني حادثاً مبتدءاً جديداً ، إلى غير ذلك من الادلة التي ذكرت في كتب الفلسفة .

ادلة المجوزين اعادة المعدوم :

لقد استدل المجوزون لاعادة المعدوم بأمرين :

١ – بأن امتناع اعادة المعدوم اما لماهيته فيلزم ان يوجد ابتداء ، واما لعارضها المفارق،والعارض يزول بزوال الامتناع .

٥١ – ويعترض عليه :

١ – بأن الامتناع لازم لوجود المعدوم ، ولماهية الموجود بعد العدم ، لا لماهيته فلا وجه للاستدلال به .

٢ – ان القاعدة العقلية فيما لا دليل على امتناعه ، ولا وجوبه الامكان ، كما قاله الفلاسفة « كلما قرع سمعك من الغرائب فذره في بقعة الامكان – ما لم يذدك عنه قائم البرهان »، ولا دليل على امتناع المعدوم، فيحكم بامكانه.

٥٢ – ويعترض عليه :

اولا : ان الدليل العقلي دل على استحالة اعادة المعدوم كما سلف .

ثانياً : ان معنى الامكان في كلام الفلاسفة هو التجويز العقلي بمعنى عدم صحة انكاره ، لأنه محتمل عقلا ، لا الامكان الذاتي ، كما توهم ، بمعنى انه يعتقد امكانه الذاتي ، وإذن فالدليل باطل .

معنى الإنسان :

٥٣ – لقد اختلف الناس في معنى الانسان – على اقوال كثيرة ، بيد ان اصولها ترجع إلى ثلاثة اقوال :

١ – انه جسم ، وانه الهيكل المحسوس ، أو جسم داخل فيه ، أو خارج عنه .

٢ – انه ليس بجسم ولا جسماني ، وهو قول الفلاسفة القائلين بالمعاد الروحاني .

٣ – انه الجسم والروح معاً ، وعرفه الفلاسفة « بأنه حيوان ناطق » .

وذكر « الشيخ فخر الدين الطريحي » في مجمع البحرين في اللغة ص ٣٢١ ما نصه : « قوله ان الانسان لفي خسر » الانسان من الناس اسم جنس يقع على الذكر والانثى ، والواحد والجمع ، واختلف في اشتقاقه مع اتفاقهم على زيادة النون الأخيرة ، فقال البصريون من الانس ، والهمزة أصلية وزنه فعلان ، وقال الكوفيون مشتق من النسيان ، والهمزة زائدة وزنه افعان على النقص ، والاصل انسيان على افعلان ، ولهذا يرد إلى اصله مع التصغير ، فيقال انسيان ، وقد اختلف الناس في معرفته اختلافاً كثيراً لا يكاد ينضبط ، لكنه يرجع الى انه اما جوهر ، او عرض ، فالجوهر اما جسماني ، او روحاني ، فالاقسام ثلاثة :

الاول : ان يكون عرضاً ، فقيل هو المزاج المعتدل ، وقيل هو الحياة ، وقيل تخاطيط الاعضاء وتشكل البدن .

الثاني : ان يكون جسماً اوجسمانياً ، فقيل الهيكل المحسوس ، وقيل الاخلاط الاربعة ، وقيل احد العناصر الأربعة ، فكل ذهب اليه قوم ، وقال « النظام » جسم لطيف داخل

البدن ، وقال الراوندي جزء لا يتجزأ من القلب ، وقيل الروح وهو جسم مركب من نارية الاخلاط ، والمحققون من المتكلمين قالوا انه اجزاء اصلية في البدن باقية من اول العمر إلى آخره ، ولا يتطرق اليها الزيادة والنقصان» :

٥٤ — اقول في بعض الاخبار ما يؤيد ما قاله الكوفيون من اشتقاق الانسان ، فقد روي عن الصادق «ع» انه قال « سمي الانسان انساناً لأنه ينسى قال الله عز وجل « ولقد عهدنا الى آدم من قبل فنسي ولم نجد له عزما » [1] ولأبي تمام في ذلك قوله :

لا تنسين تلك العهود فانما ... سميت إنسانا لأنك ناسي

٥٥ — وبعد ذلك ، فالصحيح ان الانسان هو الجسم والروح اي النفس معاً :

اما انه ليس هو الجسم فقط فلأن الجسم يتحلل ، ويتبدل بالزيادة والنقصان ، والنمو والذبول ، والسمن والهزال ، وفي جميع ذلك الانسان ، لا يتغير ولا يتبدل ، ولو كان هو الجسم لتغير وتبدل بتغير الجسم وتبدله ، وإذا لم يكن ذلك فهو ليس بجسم .

واما انه ليس الروح وحدها ، فيدل عليه أمران :

١ — انه لو كان ذلك لما صح استعمال لفظ الانسان في المجموع المؤلف من الجسم والروح ، ولما صحت الاشارة اليه حساً بقول « هذا انسان » مع ان الاستعمال في المجموع ، والاشارة اليه كذلك صحيحان .

٢ — ان كل واحد يعلم انه مؤلف من جزئين جزء محسوس ، وهو البدن الذي يشاهد ويبصر ، ويشغل حيزاً في الفضاء ، وجزء آخر غير محسوس يدرك بالبصيرة ، ولا تراه العين الباصرة ، وهو المتصرف بالبدن ولولاه لكان الجسم جماداً — لا حس فيه ، ولا حركة ، ولا شعور ، ولا إرادة .

٥٦ — وتوهم ان الاستعمال والاشارة إلى المجموع مسامحة ، لما بين الجسم والروح من علاقة التدبير ، وان كانت الروح اي النفس مجردة عنه ، غير حالة فيه .

---

(١) آية ١١٥ طه

باطل بأنه لو كان ذلك لكان فيه مجاز ، ولحاظ مناسبة ، وليس كذلك ، والاصل في الاستعمال الحقيقة ، لا المجاز .

٥٧ — ولرب قائل ان قوله تعالى « ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله أمواتا بل احياء عند ربهم يرزقون » ، وقوله (ص) « الناس نيام فاذا ماتوا انتبهوا » يدلان على ان الانسان هو الروح وحدها ، لان ذلك يكون مع تحقق موت الاجسام ، فلو كان للجسم دخالة لما صح ذلك ، وروي القول لعلي «ع» في مستدرك نهج البلاغة ص ١٨٦ .

٥٨ — ولكنه يجاب :

اولا : ان الآية والقول لا يدلان على ان الانسان هو الروح وحدها ، لأن « يرزقون في الآية » ، والانتباه في الخبر من صفات الاجسام ، فلعل الارواح بعد الموت تحيا بأجسام غير هذه الاجسام تكون — مماثلة لها ترزق وتنتبه بها ، فقد روي عن الصادق «ع» انه قال « ان المؤمن اذا قبضه الله تعالى صير روحه في قالب كقالبه في الدنيا ، فيأكلون ويشربون فاذا قدم عليهم القادم عرفوه بتلك الصورة التي كانت في الدنيا » .

ثانياً : ان الآية انما تدل على ثبوت الحياة لهم بعد موت أجسامهم ، وذلك لا يدل على ان الانسان هو روحه ، إذ من الممكن ان يكون الانسان جسما وروحاً — سواء كان الجسم مادياً ، او برزخياً ، او مثالياً ، ويكون الذين قتلوا في سبيل الله ، وغيرهم بعد الموت بأجسامهم المثالية ، واذن فلا دلالة في الآية ، ولا الخبر على ان الانسان هو الروح ، نعم يدلان على ان الانسان ليس هو البدن المحسوس ، فالانسان جسم وروح ، كما عرفه الفلاسفة بأنه « حيوان ناطق » .

التمييز والتشخص :

٥٩ — لقد تحقق في الفلسفة ان التمييز غير التشخص من وجهين :

١ — ان التشخص هو عبارة عن عدم حمل مفهوم الشيء على كثيرين ، وهو انما يكون بالوجود ، لا بالعوارض التي تعرض للشخص ، ويعبر عنها بالعوارض المشخصة ، كالموضع

والجهة ، والمقدار ، والاين ، والكم ، والكيف ، والمتى ، وما إلى ذلك لأنها كليات، وضم كلي الى كلي لا يفيد تشخصاً بالمعنى المذكور .

٦٠ — اما التمييز فانه تعيين شيء بشيء ، اي رفع ابهامه ، وهو يكون بالعوارض المشخصة ، وغيرهـــا — كالوصف من قولنا « الانسان الضاحك » ، فان ضم الضاحك للانسان يفيد تميزه عن غيره ، ولكن لا يفيد تشخصه — اي عدم حمله عـــلى كثيرين ، والنسبة بين التمييز والتشخص عموم وخصوص مطلق ، فان كل تشخص تميز ، وليس كل تميز تشخصاً .

٢ — ان التمييز امر نسبي يعتبر بالنسبة الى المشاركات بالشيء ، فاذا لم يكن له مشاركات فلا حاجة اليه ، بخلاف التشخص لانه نحو وجود الشيء ، فلا ينظر فيه الى شيء آخر، لان وجود كل شيء يختص به ، فلا يشاركه فيه شيء آخر ، وهذا مذهب كثير من الفلاسفة ، ومنهم « محمد الفارابي » « والشيخ صدر الدين الشيرازي » « والشيخ هادي السبزواري » ، من فلاسفة الشيعة الامامية .

ادلة المذاهب في المعاد :

٦١ — اما المذهب الاول ، فان ما استدل به ، او يمكن الاستدلال به له امور :

١ — ان الانسان ليس إلا الهيكل المحسوس ، اعني الجسم ، وهو يفنى بالموت ، ولا مصير له، لانكار القائلين به المبدأ تعالى ، فكيف المعاد ؟

٢ — ان المعاد الجسماني ، اما مع عودة الروح إلى البدن في عـــالم العناصر ، فيلزم التناسخ ، واما في عالم الافلاك ، فيلزم من ذلك انخراق الفلك ، وهو لا يقبل الخرق ، ولا الالتئام .

٣ — انه يلزم من المعاد الجسماني تولد بدن الانسان من غير توالد عند البعث ، وذلك ممتنع .

٤ — ان الغرض من البعث اما ايلام المبعوث او التذاذه ، او دفع آلامـــه ، وجميع

ذلك باطل ، اما الاول فلأنه ظلم لا يجوز على الله تعالى ، واما الثاني فلانـــه لا لذة في الوجود ، لان كل ما يتخيل انه لذة فهو دفع ألم ، مثلا ما يتخيل انه لذة عند الطعام ، فهو دفع ألم الجوع ، وعند الشراب دفع ألم العطش ، وعند الجماع دفع ألم الشهوة ، وهكذا ، واما الثالث فلأنه يكفي فيه الابقاء على عدم البعث ، فيكون البعث عبثاً لا يجوز على الله الحكيم .

٦٣ — ويعترض على الاول ان الانسان ليس هو الهيكل المحسوس ، وانما هو مـــع النفس الناطقة ، وهي لا تفنى ، وبدنية البدن بهـــا ، وانها مخلوقان لله تعالى القـــادر على اعادتها ، كما خلقها ، وقد سبق كثير من الادلة العقلية على وجوده ، ووجوبـــه ، ووحدته

٦٤ — وعلى الثاني انه يعود مع النفس بعينه على الصحيح كما يأتي ، وليس هذا مـــن التناسخ ، إذ التنـــاسخ تدبير نفس بدنا عنصريا ثانياً بعد البـــدن الاول ، كما ان كون الفلك لا يقبل الخرق ، ولا الالتئام — لا دليل عليه ، ولا سيما عند البعث — لو سلم ذلك قبله .

٦٥ — وعلى الثالث ان بداية عالم الاجسام كانت من غير توالد ، فان آدم وحواء«ع» لم يتولد بدناهما من توالد ، فلا استحالة في ذلك .

٦٦ — وعلى الرابع :

اولا : ان الغرض من البعث جزاء الناس بأعمالهم وفق العدل — ان خيراً فخيراً وان شراً فشراً لا الايلام ، ولا الالتذاذ ، ولا رفع الالم ، وهذا لا مانع منه .

ثانياً : ان الترديد بين الايلام والالتذاذ ، ودفع الالم غير حاصر ، فانه من الممكن ان يكون الغرض ايلام من يستحق الالم ، والتذاذ من يستحق اللذة ، ودفع آلامه ، ولا يكون الايلام ظلماً .

ثالثاً : المنع من انه لا لذة في الوجود لمنع ان كل ما نتخيله لذة ، فهو دفع ألم ، فان الوجدان يثبت ان في الوجود لذات حقيقية بدون دفع ألم ، ذلك انا نحس بلذة النظر الى

الى وجه جميل لاول مرة نراه ، ولذة الاطلاع على مسألة علمية لاول مرة نطلع عليها ، ولذة العثور على مال فجأة ، مع انه لا دفع ألم فيها لعدم شوق سابق اليها ، حتى يقال بأن ذلك دفع ألم الشوق فيها .

رابعاً : لو سلم ان اللذات المتخيلة دفع آلام ، فانه لا يلزم من ذلك ان اللذات الاخروية كذلك ، فيمكن ان تكون لذات خالصة من الالم ، وان كانت مشابهة للذائـــذ الدنيا بالصورة ، فان لذات الآخرة في الجنة ، ولذاتها لا يشوبها ألم .

٦٧ — وقد اجيب على الدليل بأن افعال الله لا تعلل بالاغراض ، ولا يسأل الله تعالى عما يفعل ، بيد ان ذلك باطل كما ذكر آنفاً في حكمة الله تعالى .

٦٨ — ونقل عن (أبي العلاء المعري) « انه قال في رسالة له الى داعي الدعاة يلوم فيها من انكر البعث « أشهد الله الذي باذنه نشأت السموات والارض اني مقر بالقدرة عـــلى الرجعة ، والخوف من الآخرة ، احافظ على صلاتي واصوم » ، ومن « لزومياته » قوله :

ومتى شاء الـــذي صورنا اشعر الموتى نشوراً فنشر

وقوله :

اذا ما اعظمي كانت هباء فـــان الله لا يعييه جمعي

٦٩ — وأما المذهب الثاني ، فقد استدل له بأمرين :

١ — ان البدن كائن ، وكل كائن يفنى والروح باقية لا تفنى ، فهي التي تعاد، وانسانية الانسان بروحه ، اي بنفسه ، لا بجسمه .

٢ — ان البدن تنعدم بالموت صورته ، واعراضه ، وينقطع تعلق النفس به ، فلا يعاد شخصه ، اذ المعدوم لا يعاد ، والنفس جوهر باق — لا سبيل للفناء الـــيه ، فتعود الروح لعالم المفارقات النورية ، ومشاهداتها ، وهذه هي اللذة الروحية التي يعبأ بها العقلاء ، لا اللذات الحسية ، على ان النفس تدرك اللذات الحسية بآلات الادراك ، كالبصر ، والسمع ، وما الى ذلك ، وقد عدمت بفناء البدن ، فمن اين لها ذلك ؟ .

٧٠ – ويعترض على الامر الاول بأن الانسان مؤلف من عنصرين ، البدن والروح، وان انسانيته لا تتحقق إلا بهما ، ولذا قيل ان حده التام (حيوان ناطق) ، فالحيوان باعتبار الجسم ، والناطق باعتبار الروح ، وذلك تعريفه بالاجزاء العقلية ، واذا عرف بالاجزاء الخارجية ، قيل هو نفس وبدن ، والبدن يعم البدن الدنيوي – والبرزخي ، والاخروي – بناء على اختلافها ، وان كانت النفس اعظم جزئيه ، كما ان في البـــدن صورته افخم شطريه .

٧١ – وعلى الامر الثاني ان البدن لا تنعدم صورته بالموت ، بل هي باقية في عـــالم المفارقات كما يأتي بيانه .

٧٢ – مضافاً الى ان حاجة المادة الى الصورة في الدنيا ، لا في الآخرة .

وقد اعترض بعض المتكلمين على الامر الثاني بجواز اعادة المعدوم عقلا ، وبعضهم بأن العود لمثل البدن ، لا لعينه .

٧٣ – ويعترض على ذلك ان اعادة المعدوم محال عقلا ، وان الاعادة لنفس البدن ، لا لمثله على الصحيح .

٧٤ – واما المذهب الثالث فقد استدل له بأمرين :

١ – ان الانسان هو البنية المحسوسة – المركبة من اللحم ، والشحم ، والعصب ، والرباط ، والعروق ، وما يشا كلها ، وما يحلها مـــن الاعراض ، والكيفيات الفعلية ، والانفعالية على هيئة مخصوصة ، وان الروح جسم سار فيها سريان ماء الورد في الورد ، والغاز في الفحم ، وان العالم منحصر في عالم الصورة ، فالاعادة انما هي لهذه الاجسام – بموادها القابلة للكون والفساد .

٢ – ان انسانية الانسان بمادته ، اي جسمه ، لا بصورته وروحه ، فلذا لا تكون اعادته الا بجسمه ، لا بروحه ، واللذة والالم منحصران في الحسيين ، دون الروحيين.

ويعترض على الامر الاول ان الانسان هو جسم وروح ، لا جسم فحسب ، فاعادته لا تكون الا بجسمه وروحه .

٧٥ — وعلى الثاني ان شيئية الشيء بصورته لا بمادته ، بمعنى ان ما بـه وجود الشيء بالفعل هو الصورة ، لا المادة ، وإلا لزم ان يكون المني انسانا ، والبيضة طيراً ، والنواة نخلة ، ومـا إلى ذلك ، وذلك باطل ، نعم المـادة تحمل استعداد صيرورة الشيء شيئاً لا غير .

٧٦ — واما دليل المذهب الرابع ، فهو ان الانسان مؤلف من بدن وروح ، أي نفس ، وإعادته ببدنه وروحه ممكنة ذاتا ، ووقوعاً ، فاعادته لا تكون إلا بهما معاً ، وهذا هو الصحيح .

وجوب وقوع المعاد جسما وروحاً :

٧٧ — لقد استدل المتكلمون على وجوب وقوع المعاد بوجوه كثيرة ، أذكر منها ماهو أدل على ذلك ، وقبل ذلك لا بد من معرفة أمر ، هو ان إعادة الشيء لا تكون إلا باعادته — كاملا ، لا باعادة جزء منه ، وقد ثبت آنفاً ان الانسان مزيج من جسم وروح ، فـلا تحصل إعادته إلا باعادتهما معاً ، وبعد ذلـك فالأدلة على وجوب وقوع المعـاد جسما ، وروحاً امور :

١ — ان الله تعالى وعد بالثواب على طاعته ، وتوعد بالعقاب على معصيته بقوله « وعد الله الذين آمنوا وعملوا الصالحات لهم مغفرة وأجر عظيم والذين كفروا وكذبوا بآياتنـا اولـئك اصحاب الجحيم » ، ولا يتصور الثواب والعقـاب — بعد الموت إلا بعـد المعـاد بالبعث ، فيجب ايفاءً بالوعـد والوعيد ، والمعاد انمـا يكون بأجسامهم وأرواحهم .

٢ — ان المعاد انما هو لجزاء العامل على عمله — حسب وعد الله تعالى ، والانسان عمل بالخير ، والشر — بجسمه وروحه ، فتجب اعادتهما معاً لينالا جزاء الخير والشر .

٣ — ان الله كلف العباد ، فأمرهم بالطاعـة ، ونهاهم عن المعصية ، والتكليف مشقة ،

وتحمل المشقة بلا عوض ظلم مناف للعدل ، والمدح على الطاعة لا يقوم بعوضها ، والذم على المعصية لا يكفي للزجر عنها ، لاستسهال اكثر الناس الذم بعد نيل الوطر ، فوجب بمقتضى الحكمة ترتب ثواب على الطاعة ، وعقاب على المعصية ، ولا يجوز عقلا اجتماع التكليف ، وجزائه في دار واحدة ، لأدائه إلى الجبر المبطل للثواب والعقاب ، لأنه لا يكون إلا على ما هو بالاختيار ، فوجب خلق دار اخرى تكون محلا للجزاء على العمل ثواباً ، وعقابا ، ووجبت إعادة الخلائق ، وانما تكون بأجسامهم وأرواحهم ، لا بأجسامهم فحسب ، ولا بأرواحهم كذلك .

٤ — انه لو لم يعـــد الله الخلائق لضاعت حقوق المظلومين ، وتساوى اشقى الاشقياء مع أتقى الاتقياء ، إذ من البديهي انه ليس في الدنيا ما يصلح للجزاء ، فإنها نعيم للفجار ، وجحيم للأبرار ، بل لا يجوز ذلك فيها عقلا لئلا يلزم الجبر في التكاليف ، ويبطل الثواب والعقاب ، وإذن فتجب اعـــادة الخلائق ، وتجب بالجسم والروح معـــاً ، لأن الجسم والروح معاً اشتركا في فعل الطاعات ، وارتكاب السيئات ، فتجب اعادتها لنيل جزائها معـــاً .

٥ — لوجوب وقوع المعاد الروحاني وحده ، هو ان النفس تبقى خالدة بعـــد موت الإنسان ، وفناء بدنه ، وان لها سعادة وشقاء عقليين ، كما اشار اليه قوله تعالى « يا ايتهـــا النفس المطمئنة ارجعي الى ربك راضية مرضية فادخلي في عبادي وادخلي جنتي » [١] ، وإلى وقوع المعاد الروحاني أشار المعلم الثاني « محمد الفارابي » [٢] في ارجوزته حسب ما نقل عنه في « مبادىء الايمان ص ٦٢ » .

اصبـــح في بلابـــلي وانسي — امسي كيومي وكيومي امسي
يا حبذا يوم حلول رمسي — مطـــلع سعدي ومغيب نحسي
مـــن عرض يبقى بدار الحس — وجوهر يرقى لدار القـــدس
وكل جنس لاحـــق لجنس

---

(١) آية ٢٧ القمر
(٢) توفي سنة ٣٣٩هـ

٧٨ — ويعني بالعرض الجسم ، وبالجوهر النفس ، وبدار القدس الآخرة ، أو الجنة لأنها دار النزاهة عن العيوب والنقائص ، إذ يقال لها « حظيرة القدس » ، او عالم التجرد عن المادة ، وهو عالم المفارقات ، بيد انه لم يعلم رأيه في إعـــادة الجسم بعد الموت ، وتفرق اجزاءه من ذلك .

كيف يكون المعاد الجسماني :

٧٩ — لقد سبق ان المعاد من اركان الايمان ، والمراد ان الاعتقاد بالمعاد —جسماوروحاً من أركان الايمان عند جمهور المسلمين ، والشيعة الامامية ، لم يخالف في ذلك احد منهم ، والمعاد الجسماني من ضروريات دين الاسلام ، وقـد دلت عليه نصوص الآيات القرآنية ، والسنة المتواترة ، وإجماع الامة الاسلامية .

٨٠ — فمن الآيات قوله تعالى « وضرب لنا مثلا ونسي خلقه قال من يحيي العظام وهي رميم قل يحييها الذي أنشأها أول مرة وهو بكل خلق عليم » (١) ، وقوله تعالى « ونفخ في الصور فاذا هم من الاجداث إلى ربهم ينسلون » (٢) ، اي يسرعون في مشيهم معمقاربة الخطوة . وذلك انما يكون للاجسام ، وقوله تعالى « أيحسب الانسان ان لن نجمع عظامه بلا قادرين على أن نسوي بنانه » (٣) ، وقوله تعالى « كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلوداً غيرها ليذوقوا العذاب بما كانوا يعملون » (٤) ، إلى غير ذلك من الآيات الكريمة ،ومن اجل ذلك كان من أنكر المعاد الجسماني فقد كفر بالله ، لانكاره ما هو مـــن ضروريات دين الاسلام ، وقد سبق ان من انكر ضروريا من ضروريات دين الاسلام ، او ما ثبت انـه ورد عن النبي (ص) ، وإن لم يكن ضروريا فهو كافر ، لان انكار ذلك يقتضي انكار نبوة النبي وشريعة الاسلام ، بل ان ذلك تكذيب للقرآن ، وذلك موجب للكفر باجمـــاع

---

(١) آية ٧٩ يس (٢) آية ٥١ يس
(٣) آية ٤ القيامة (٤) آية ٥٥ النساء

المسلمين ، ولقد نسب الى الشيخ الرئيس « ابن سينا » انه ينكر المعاد الجسماني ، ويذهب في ذلك مذهب الفلاسفة لقوله بالمعاد الروحاني ، بيد ان الذي يظهر من المقالة التاسعة من كتابه « الشفاء » انه لم يثبت لديه ذلك ببرهان عقلي ، وانما ثبت لديه ذلك بالنقل من الآيات والاحاديث ، وحاشا الشيخ الرئيس ان ينكر المعاد الجسماني ، قال هناك ما نصه « المعاد منه ما هو مقبول من الشرع ، ولا سبيل الى اثباته الا من طريق الشريعة وتصديق خبر النبوة ، وهو الذي للبدن عند البعث وخيرات البدن وشروره معلومة لا تحتاج إلى العلم ، وقد بسطت الشريعة الحقة التي اتانا بها سيدنا ومولانا محمد بن عبد الله (ص) حال السعادة والشقاوة التي بحسب البدن ، ومنه ما هو مدرك بالعقل والقياس البرهاني ، وقد صدقته النبوة ، وهو السعادة والشقاوة الثابتتان للانفس ، وان كانت الاوهام تقصر عن مقصورها الآن لما نوضحه من العلل ، والحكماء الإلاهيون ، رغبتهم في اصابة هذه السعادة اعظم من رغبتهم في اصابة السعادة الدنيوية » .

٨١ — ومما لا ريب فيه ان هذا الكلام يدل دلالة واضحة على انه يقر بالمعاد الجسماني من طريق النقل ، لا العقل ، ولقد اختلف القائلون بالمعاد الجسماني على اقوال .

١ — ان المعاد مثل البدن الموجود في الدنيا ، كما يظهر من بعض كلمات الامام « الغزالي » في كتابه « تهافت الفلاسفة » ص ٢٤٧ ما نصه « واما الحالتهم الثالثة — ثالثة بأن هذا تناسخ فلا مشاحة في الاسماء ، فما ورد الشرع به يجب تصديقه فليكن تناسخاً ، وانما نحن ننكر التناسخ في هذا العالم ، فاما البعث فلا ننكره سمي تناسخاً ، او لم يسم » ، وهذا مذهب كثير من المتكلمين الذين يقولون بامتناع اعادة المعدوم ، والذين يقولون ان المكلف حقيقة هو النفس ، وهو الذي يلتذ ويتألم ، والثواب والعقاب له ، فلا يلزم جور من ذلك ، وهو مذهب جمهور اهل السنة .

٢ — انه عينه لكنه صوري مثـــالي — لا مادي ، وهو مذهب « الشيخ صدر المتألهين الشيرازي » و « الشيخ هادي السبزواري » من فلاسفة الشيعة ، ومعنى ذلـــك ان

ان المعاد صورة البدن الدنيوي ، وهي مجردة عن المادة – مثالية كالصور التي ترى في « التلفزيون » .

٣ – انه عينه وهو عنصري ، كما هو في دار الدنيا مركب من لحم وعظم ، والعينية مذهب جمهور الشيعة الامامية ، وعليه اجماعهم ، وان اختلفوا في معنى العينية ، فذهب بعض فلاسفتهم الى المثالية ، وهو مذهب بعض المتكلمين القائلين بجواز اعادة المعدوم ، وجمهور المتكلمين القائلين بأن المعاد هو الاجزاء الاصلية في البدن ، وان البدن هو عبارة عنها .

٨٢ – وليعلم ان القائلين بالمثلية والعينية – لا يريدون المثلية والعينية في جميع الاعضاء والاشكال والتخاطيط ، وانما يريدون انه مثله او عينه – بنحو الاجمال ، اذ لا قائل بالمثلية والعينية في جميع ذلك ، كيف ؟ ، وقد ورد في الحديث عن النبي (ص) « ان اهل الجنة جرد مرد » ، و « لا تدخل الجنة عجوز » إلى غير ذلك من الاحاديث .

٨٣ – والانصاف ان تصور كيف يعود الجسم العنصري الذي تعتريه تطورات مختلفة متنوعة ، تتحرك فيها المادة بحركة الصور النوعية الجوهرية ، فمن تراب الى نطفة ، إلى علقة الى مضغة ، الى عظام ولحم ، الى جنين ، الى طفل ، الى صبي ، الى غلام ، الى شاب ، الى كهل الى شيخ ، الى ميت ، الى تراب ان تصور كيف يعود ؟ وبأي صورة يعود من هذه الصور التي تعرض على المادة ، وفي اي حالة من حالاته – من مشكلات الامور التي لا محيص للباحث فيها من بذل جهد ما عليه من مزيد ، وان كانت معرفة تفاصيل ذلك ليست من اصول الدين الاسلامي ، فان الاصل الديني هو الاعتقاد بالمعاد الجسماني ، وان الجسم يعود بعد فنائه بنحو الاجمال ، اما انه كيف يعود وفي اي حالة يعود ، فليس من الامور التي نكلف بها لأن ذلك تكليف شاق ، نظير التكليف بما لا يطاق بالنسبة إلى خاصة الناس ، فكيف بالنسبة إلى عامتهم ؟ قال تعالى « وما جعل عليكم في الدين من حرج » [1] ، بيد ان الصحيح من المذاهب هو المذهب الثالث ، فالجسم العنصري يعاد

---

(١) آية ٧٨ الحج

بعينه ، وبشكله العنصري – عينية مادية ، لا عينية مثالية صورية ، وقبل الدليل على ذلك لا بد من عرض امور :

١ – ان الصحيح ان شيئية الشيء ، كما هو رأي اكابر الفلاسفة – بصورته لا بمادته ، بمعنى ان ما به فعلية وجود الشيء ، اي حقيقته الخارجية انما هو صورته ، سواء في ذلك الصورة الجسمية ، والنوعية – المادية ، والمجردة والشكل ، والهيئة ، وغيرها ، فالسرير سرير بصورته لا بمادته الخشبية ، والحيوان حيوان بنفسه لا بجسده ، والموجود موجود بوجوده – لا بماهيته ، وهكذا فجسمية الجسم بصورته الجسمية التي يتحقق بها الجسم ، لا بمادته واعضائه المخصوصة المتبدلة ، وكذا شيئيته بصورته النوعية التي هي مبدأ فصله الاخير ، والتي بها شيئية نوع الانسان ، والتي بها تتحقق المادة المتصورةبصورته الجسمية ، وهي النفس الناطقة التي تدبره ، وقد قال « ارسطو » ان الصورة هي روح الشيء ، وما به الشيء هو هو » .

٨٤ – والدليل على ذلك امور :

١ – أنانجدبالوجدان ان وجود كل شيء بصورته ، لا بمادته ، ولا بهما معاً .

٢ – انه لو كانت شيئية الشيء بمادته،لا بصورته للزم انتكونالنطفة انسانا ،والبيضة طيراً ، والنواة نخلة ، وهكذا ، ولو كانت بهما معاً للزم ان يكون الشيء الواحد باعتبار تطوره اشياء كثيرة ، فمثلا يكون زيد من اول عمره شيئاً ، وفي وسطه شيئاً آخر ، وفي آخره شيئاً آخر ، وجميع ذلك باطل وجداناً .

٣ – لو كانت شيئية الشيء بمادته وحدها – للزم ان تكون الاجزاء التي تتحلل بالموت هي زيد وعمر مثلا ، والحال انها ليست كذلك .

٨٥ – ولئن قيل ان شيئية الشيء بمادته،اي بأجزائه الاصلية التيذهبإليهاالمتكلمون ، وهي التي تبقى من اول العمر الى آخره .

٨٦ – فانه يعترض على ذلك .

أولا : انه يلزم من ذلك تبدله بتبدلها ، بنـــاء على الصحيح من الحركة في الجوهر ، وان يكون اشياء كثيرة باعتبار التطورات ، والتبدلات التي تحصل في ذلك ، وهو باطل وجدانا .

ثانياً : انه يلزم ان تكون الاجزاء الاصلية هي زيد وعمرو ، مثلا بعد موتهما ، وليس كذلك ،وإذن فشيئية الشيء بصورته ، لا بمادته ،ولا بهما معاً .

٨٧ — والفرق بين الصورة الجسمية والنوعية — ان الاولى هي التي يتحقق بها الجسم — بهيئته وشكله ، وامتداده الجوهري ، والثانية هي التي يتحقق بها النوع ، كالنطق بالنسبة الى الانسان مثلا .

٢ — ان اي صورة من الصور لا تنقلب الى صورة اخرى ، لأن ذلك انقلاب حقيقة الى حقيقة اخري ، وذلك مستحيل عقلا ، فصورة المنوية مثلا لا تصير صورة علقـــية ، وصورة العلقية لا تصير صورة مضغية ، إذ ان كل شيء هو نفسه لا غيره ، وإلا يلزم ان يكون الشيء هو وليس هو ، وذلك مخالف لمبدأ الهوية ، لأن ثبوت الشيء لنفسه ضروري وسلبه عنها محال كما سبق .

٣ — ان تشخص كل شيء مادي ، أو مجرد بوجوده لا بعوارضه المميزة له ، من الكم ، والكيف ، والوضع ، والزمان ، والمكان ، وانما هي امارات التشخص ، لا سببه ، وان افادت تمييزه عما عداه ، إلا انها لا توجب تشخصه لأنهـــا كليات ، وضم كلي الى كلي لا يوجب تشخصه ، نظير : الحيوان الضاحك .

٤ — ان الوجود ذا أفراد — تتفاوت بالشدة والضعف ، ولكن ما به الامتياز عين ما به الاشتراك ، اي ان امتيازها بالوجود ، واشتراكها بالوجود ، كالنور مثلا ، فان القوي منه نور ، والضعيف نور ، وكذا الوجود الشديد وجود ، والضعيف وجود ، والمتـقدم وجود ، والمتأخر وجود ، وهكذا ، وهذا مذهب كثير من الفلاسفة « الاشراقيين » خلافاً للمشائيين — الذين يقولون بأن الوجود ذو حقائق متباينة بذواتها البسيطة ، ذلك لأنه لو كان كذلك للزم من — انتزاع مفهوم الوجود من جميعها — اتحاد الواحد مع الكثير ، وكون الواحد كثيراً ، وذلك محال ، لمخالفته لمبدأ الهوية .

٥ ـ ان الصحيح وجود حركة تطورية في الجوهر ، كما هي في بعض اقسام العرض : كالكم والكيف والوضع والأين ، واول من ذهب اليها الفيلسوف اليوناني« هرقليطس »[١]، وتبعه كثير من الفلاسفة اليونانيين ، وبعض فلاسفة الشيعة الامامية « كالشيخ صدر الدين الشيرازي » و « الشيخ هادي السبزواري » ، وكان رأيه ان ليس للعالم كينونة ثابتة ، ولا خالدة ، وليس هو على صورة واحدة ، بل هو متغير متحول ـ دائماً ، وصائر الى غير ما هو عليه ، فكل لحظة تباين التي سبقتها ، والتي تليها ، وكل صورة تباين الصورة التي سبقتها والتي تليها كذلك ، وهذه الاستحالة ، والصيرورة من صورة إلى اخرى ـ بواسطة تحرك المادة في الصورة بحركة متصلة واحدة ، وبخلع صورة وتلبس اخرى هي حقيقة الكون ، فلا تفتأ الاشياء تنقلب من حال الى حـال ، الى آخر الأبد دون أن تدوم ، او تثبت على حال بعينها ـ لحظة واحدة ، وإن كان خداع الحواس يرينا انها ثابتة ، بيد ان رأيه على اطلاقه غير صحيح ، فان من الاعراض ما لا حركة فيه على الصحيح ، كمقولة المتى ،والفعل والانفعال ، كما حقق في الفلسفة .

٨٨ ـ وان معنى الحركة في الجوهر ان طبيعة الجوهر تتحرك بوجودها في الصور ، لا بماهيتها ، فانه لا تفاوت في الماهيات ـ اتفاقـاً ، وانما التفاوت في الوجود ، فالصورة النوعية تتحرك في الصورة الآنية ، والمادة تتحرك فيها تبعاً لها ، وفي كل آن تلبس المادة صورة جوهوية جديدة ، بنحو التطور التدريجي ، والاتصال ، وتجدد الأمثـال ، فهي متحركة ، وان كانت ترى ساكتة ، والى ذلـك يشير قوله تعالى « وترى الجبـال تحسبها جامدة وهي تمر مر السحاب »[١] ، وتجددها هو عين وحدتها لأن الحركة بنحو الاتصال ، وهو متحد مع الوحدة وجوداً ، اذ ان المتصل الواحد حقيقة واحدة ، وان قبل الانقسام فرضاً إلى ما لا نهاية له لاستحالة الجزء الذي لا يتجزأ على الصحيح ، فهنـا امور ثلاثة : تجدد شيء ، وما به التجدد ، وشيء متجدد ، والاول الحركة ، والثـاني

---

(١) ولد سنة ٤٧٥ قبل الميلاد .

(٢) آية ٨٨ النحل

الجوهر ، والثالث المادة المتجددة ، التي هي موضوع الحركة .

٨٩ — والدليل على وجود الحركة في الجوهر — انه لو لم تكن في الجوهر حركة ، كما في المقولات الاربع العرضية : الكيف ، والوضع ، والكم ، والاين ، للزم الخلف ، أو تخلف المعلول عن علته التامة ، أي سببها الكافي ، ذلك ان الاعراض جميعها — ومنها المقولات العرضية — تابعة لطبيعة الجوهر التي هي مبدأ حركة الجوهر وسكونه بالذات ، ولصورته النوعية التي هي مبدأ آثاره الخاصة ، وهي سبب كاف لها ، فلو لم تكن حركة في الجوهر ، فاما ان توجد أجزاء الحركة العرضية دفعة واحدة ، فيلزم الخلف ، إذ ما فرض متحركاً يكون ساكناً ، وإن لم توجد لزم تخلف المعلول عن علته التامة ، وكلا الامرين محال .

ما يعترض به على الحركة في الجوهر :

٩٠ — ان ما يعترض به على الحركة في الجوهر امور :

١ — ما ذكره « ابن سينا » في « طبيعيات الشفاء » ، ومحصوله انه لا بد للحركة في الجوهر من موضوع موجود باق ، والمادة لا تصلح لذلك لأنها قوة وجود الشيء ، لا وجوده ، ولأنها غير باقية لتجددها بتجدد الصور ، وما كان بالقوة يستحيل ان يتحرك من شيء إلى شيء ، فان كانت الحركة في الجوهر موجودة ، فلا بد لها من متحرك موجود ، وذلك المتحرك يكون صورة هو بها بالفعل ، ويكون جوهراً كائناً بالفعل .

٩١ — ولئن قيل ان ذلك يلزم على الحركة في سائر الاعراض التي تقع فيها الحركة من كيفية إلى كيفية — مثلا ، كما في مقولة الكيف .

٩٢ — فانه يجاب بأن المادة في الجوهر متحصلة بالصورة ، ووجودها فعلا بوجودها ، فلا يمكن أن يكون بين جوهر — وجوهر انواع غير متناهية بالقوة ، بل لا بد من فعليتها ، بخلاف الحركة في سائر الاعراض ، فان المادة ليست متحصلة بالانواع ، فلا منافاة بين تحصل المادة وكونها الذي هو بالقوة ، لعدم تحصلها بها ، بل بالجوهر .

٩٣ — والجواب على ذلك :

اولا : ان المادة التي هي موضوع الحركة في الجوهر ليست المادة المطلقة ، بل المادة المتحصلة بصورة من تلك الصور التي تتوالى ، عليها وهي موجودة بالفعل ، وتشخصها بتشخصها نظير الكلي الطبيعي ، والبقاء اللازم في موضوع الحركة يعم البقاء بالذات والتبع ، والمادة المتخصصة بصورة من الصور باقية ببقاء تلك الصور التي تتوالى عليها — كما ان المادة باقية بعينها وشخصها ، بصورة ما في الكون والفساد .

٩٤ — وتوهم ان صورة ما كيف تكون علة لوجود المادة ، فان الشيء لا يوجد بلا تشخص ، فكيف يوجد غيره ؟

مدفوع بأن تشخص الصورة بتشخص افرادها نظير الكلي الطبيعي ، فهي موجودة بوجود افرادها ، فتكون الصورة الموجودة — علة لوجود المادة .

ثانياً : ان بقاء كل شيء حسب وجوده ، ولما كان وجود المادة تدريجياً فبقاؤها عين تطورها ، نظير نفس الحركة والزمان ، وكل تدريجي الوجود زمان حدوثه وزمان بقائه واحد بوجود متطور ، ولا فرق في الحركة في الجوهر ، والحركة في الاستحالة ، واذن المعتبر في بقاء المادة ذلك .

٢ — ان تحرك طبيعة الجوهر يقتضي استحالة صدورها عن الله الثابت — الذي ليس له حالة منتظرة ، فان الحركة تطور نحو الكمال ، ولا مناسبة بين الثابت والمتطور ، فكيف تصدر عنه ؟

٩٥ — والجواب :

ان معنى صدور طبيعة الجوهر المتحركة عن الله انه اوجدها ، لا انه جعلها متجددة متطوره ، فان تجددها ذاتي لها ، والذاتي لا يعلل ، فالطبيعة باعتبار وجودها صادرة عن الله لأنه ثابت ، لا باعتبار تحركها وتطورها .

٩٦ — وبالاختصار ان للطبيعة ، اعتبارين اعتبار انها وجود ، واعتبار انها متحركة

متجددة ، وهي تصدر عن الله بالاعتبار الاول ، دون الثاني .

٩٧ — ولئن اعترض ان هذا الجواب يجاب به عن صدور الحركات العرضية المتجددة عن طبيعة الجوهر — إذا كانت ثابتة ، فلا يصلح الدليل الذي استدل به آنفاً على وجود الحركة في الجوهر .

٩٧ — فانه يجاب بأنه لا بد من المناسبة بين العلة والمعلول في الفاعل الطبيعي ، ولا مناسبة بين الثابت طبيعة الحوهر على فرض ثباتها ، والمتجدد من الحركات العرضية ، فلا بد من كونها متحركة حتى تحصل المناسبة .

٩٨ — ولئن اعترض ان ذلك يقتضي عدم صدور الطبيعة الجوهرية عن الله ، إذ لا مناسبة بين الثابت والمتجدد .

٩٩ — فانه يجاب بما اجيب به آنفاً ان صدور الطبيعة عن الله بوجودها ، وهو ثابت .

ولئن اعترض ان ذلك يجاب به عن صدور الحركات العرضية عن الطبيعة الجوهرية .

فانه يجاب ان ذلك لا يجري في الطبيعة والحركات العرضية لأن الطبيعة ليست معطية وجود الحركات العرضية ، وإلا لكانت فاعلا إلهياً ، وليست كذلك ، نعم هي مبدأ الحركات العرضية لا غير .

١٠٠ — اما تصحيح المتكلمين صدور الحركات العرضية عن الطبيعة الجوهرية بالميل — الذي هو المدافعة المحسوسة من الجسم عند حركته ، بمعنى ان قوة من الجسم تقاوم كل ما يعوق حركته عن اتجاهها ، وهو متغير قابل للشدة والضعف ، فهو بجهة ثبوته يصدر عن الطبيعة ، وبجهة تغيره بالشدة والضعف يصدر عن الحركة ، فهو غير صحيح إذ لا مناسبة بين الثابت والمتغير ، ولو كان تغيره بنحو الشدة والضعف.

١٠١ — مضافاً إلى انه غير موجود في مقولة الكيف ، والحركة فيها ، فهو اخص من المدعى .

٣ — ما ذكره الشيخ « ابن سينا » في « طبيعيات الشفاء » ، ووافقه في ذلك « نصير الدين الطوسي » في تجريدالاعتقاد ص ٣٨٣ ، ومحصوله ان الطبيعة الجوهرية توجد دفعة ، وتفسد كذلك سواء كانت بسيطة اومركبة ،فلايوجدبينقوتها الصرفة وفعليتها الصرفة كال متوسط حتى تكون متحركة ، لأنها لا تقبل الشدة والضعف ، ذلك ان الجوهر لو كان فيه اشتداد وضعف ، فاما ان يبقى نوعه في وسط الاشتداد والضعف ، او لا يبقى ، فان بقي فما تغيرت الصورة الجوهرية ، بل تغير عارضها فيكون الذي كان ضعيفاً فاشتد قد عدم ، والجوهر لم يعدم فيكون ذلك استحالة ، لا كونا يشتد ويضعف ، وان لم يبق فقد بطل جوهر وحصل جوهر آخر ، ويكون بين جوهر وجوهر انواع جوهرية غير متناهية بالقوة ، وهذا لا يجوز في الصورة الجوهوية ، لأن قوام الموضوع اي المادة بالصورة الجوهرية ، وإن جاز في الحركة في مقولة الكيف وغيره من المقولات ، التي فيها الحركة لعدم تقومها بصورها ، فيجوز كونها بالقوة .

١٠٢ — والجواب انه ان اريد ببقاء نوع الجوهر في وسط الاشتداد والضعف — البقاء وجوداً فنختار انه باق لانه وجود واحد شخصي مستمر ، لكنه غير مستقر وينتزع منه في عين وحدته في كل آن مفروض معنى ، كما ينتزع في الحركة العرضية نحو الفاتر ، والحار ، والاحر في حركة التسخن بحسب تطور الحرارة ، ونحو الاصفر والاسود في حركة التلون بحسب تطور اللون ، وفي الجوهر ينتزع من الجسم حسب تطوره القابل للابعاد الثلاثة ، الطول ، والعرض ، والعمق ، والنامي ، والحساس ، والناطق .

١٠٣ — وان اريد بقاؤه مفهوماً فنختار انه غير باق ، ولا يلزم ، فساد جوهر وجوداً بالفعل ، وحدوث آخر كذلك ، لأن تلك المفاهيم متباينة نوعاً عندما كان كل واحد منها موجوداً بوجود مستقل ، اما في الحركة في الجوهر فالكل موجود بوجود واحد شخصي زماني ، والواحد الشخصي يجوز انتزاع مفاهيم مختلفة منه ، كما ينتزع من زيد مثلا عالم ، وقادر ، ومتكلم وما إلى ذلك .

١٠٤ — وتوهم ان الصور الجوهرية تكون حينئذ بالقوة ، وذلك لا يجوز في الصور الجوهرية .

مدفوع بأن للصورة النوعية افراداً آنية وافراداً زمانية، والذي هو بالقوة من الصور الجوهرية الافراد الآنية ، اما الافراد الزمانية من الصور الجوهرية فهي موجودة بالفعل بحسب الوجود المتحرك المتطور ، ولا فرق بين الحركة في الجوهر وغيره في ذلك ، فكما ان المادة الجسمية لا تخلو من صورة ما جوهرية متحركة ، كذلك لا تخلو من صورة مقدارية ما متحركة ، واين ما –وغيرهما،فالفرد الزماني في هذه الصور موجود بالفعل من كل واحد من اولئك ، وان كان الفرد الآني غير موجود بالفعل – بل بالقوة .

١٠٥ – وبالاختصار الجوهر في وسط الاشتداد باق بوجوده ، وغير باق بمفهومه ، ووجوده متطور حسب تطور صوره الجوهرية التي تتوالى عليه ، والوجود يقبل الاشتداد والضعف على الصحيح ، وبقاء كل شيء بحسبه ، فالمتحرك بقاؤه بنحو تطوره ، كالحركة والزمان ، واذن كان تطور المتحرك بنحو الاتصال ، فهو واحد شخصي – وان تفاوتت مراتب تطوره وتحركه بالشدة والضعف ، ففي كل آن مفروض تلبس مادة الجوهر صورة جوهرية لم تكن من قبل ، ولا تكون بعد ، وهذه الصور جميعها متعاقبة مختلفة في وعاء الزمان ، ومجتمعة في وعاء الدهر لسعته ، والمتفرقات في وعاء الزمان مجتمعات في وعاء الدهر ، والى ذلك يشير قوله تعالى « ولقد خلقنا الانسان من سلالة من طين ثم خلقناه نطفة في قرار مكين ثم خلقنا النطفة علقة فخلقنا العلقة مضغة فخلقنا المضغة عظاماً فكسونا العظام لحماً ثم أنشأناه خلقاً آخر فتبارك الله أحسن الخالقين »[1] .

٦ – ان الوحدة الشخصية في الاشياء ذات انحاء فهي في المادي نحو ، وفي المجرد نحو وفي الواحد الحقيقي من جميع الجهات نحو – نحو وحدة الواجب تعالى التي استأثر بها ، ويقال لها الوحدة الحقة الحقيقية ، وفي الانسان نحو اذ لا تمس وحدته بتعدد اطواره ، ولا بتعدد نشآته من تراب الى نطفة الى مضغة الى علقة الى عظام مكسوة بلحم الى خلق آخر ، فهو واحد برغم تطوراته المختلفة التي تعرض عليه ، من صغر ، وكبر ، وهزال ، وسمن ،

---

(١) آية ١٢ و ١٥ المؤمنون

وصحة ، ومرض ، وما الى ذلك ، وله وحدة جمعية انطوت فيها الكثرات إذ فيه شيء كالملك ، وشيء كالفلك ، وشيء كالجماد ، وشيء كالنبات ، وهكذا ، والشيء كالملك هو النفس الناطقة ، وهو العالم الاكبر الذي اشار اليه امير المؤمنين علي «ع» في الديوان المنسوب اليه بقوله :

دواؤك فيك وما تشعر ودأؤك منك وما تبصر
وتحسب انك جرم صغير وفيك انطوى العالم الاكبر
وانت الكتاب المبين الذي بأحرفه يظهر المضمر

اذ مراده بالعالم الاكبر هو عالم النفوس الناطقة المدبرة للابدان ، وبعد ذلك فالدليل على ان البدن المعاد عين البدن الدنيوي ، وانه عنصري لا يختلف عنه إلا بأنه اخروي العقل ، والنقل ، اما العقل فأمران .

١ — ان اعادة الجسم العنصري يوم القيامة — ممكنة ذاتاً ووقوعاً ، إذ لا يلزم من فرضها مخالفة لمبدأ الهوية ، ولا محال ، ولا مخالفة لمبدأ السبب الكافي وقوعاً . اذ انها بقدرة الله ، واعادة الشيء انما تكون باعادته كاملا ، لا بجزء من أجزائه ، فتجب اعادته كذلك ، ولقد أجاد « المعري » إذ قال :

وقدرة الله حق ليس يعجزها حشر الخلق ولا بعث لأموات

١٠٦ — ولرب معترض يقول : كيف يكون المعاد عين المبتدأ ، وقد فني وعاد إلى التراب ؟

فانه يجاب :

اولا : ان جسمية الجسم بصورته — جسمية : اي هيئته وشكله ، ونوعية : اي نفسه التي تدبره ، والصورة الجسمية والنوعية واحدة في المعاد والمبتدأ ، فيكون وجودهما واحداً ، ويكون المعاد عين المبتدأ بلا امتياز ، ذلك ان الجسم كما يكون واحداً في دار الدنيا بالرغم من تطوراته المختلفة ، وتحركاته الجوهرية المتنوعة ، فمن التراب الى النطفة

الى العلقة الى المضغة الى العظام واللحم إلى خلق آخر ، إلى جميع التطورات الـتي تعرض عليه ، وذلك لأن نفسه واحدة ، وهي الحافظ لوحدة وجوده ، واحداً ، كذلك بعدفنائه وإعادته ، لأن نفسه واحدة باقية ، وصورته الجسمية كذلك ، فيكون وجوده واحـداً فالجسم العنصري أولا يتطور بتطورات جوهرية إلى الموت ، ثم يتطور ثانية بعد الموت الى ان يصل الى التراب ، ثم يتطور ثالثة عنـــد البعث إلى البدن العنصري الذي كان في دار الدنيا ، وإن اختلف بالاخروية والدنيوية،إلا ان ذلك لا يضر بوحدتها ، ووحدة وجودهما لأن النفس واحدة ، والصورة الجسمية كذلك ، والحركة في الجوهر ليست محصورة في التطورات الصاعدة ، بل تكون في التطورات النازلة أيضاً ، نحو بداية التطوات عوداً على بدء ، إذ لا امتناع في ذلك .

ثانياً : ان الجسد الدنيوي باق في حـــده وصورته ، اذ الصورة لا تنقلب إلى صورة اخرى ، لمعاندتها لها ، فكيف تتقبلها ؟ فلحم البدن لا يصير تراباً ، ولا دوداً ، ولا غير ذلك ، وانما المادة تقبل صورة زماناً ، ثم تخلعها ، وتلبس غيرها ، فصورة البدن في حدها ومرتبتها صورة — بدن ازلا وابداً ، وكذا صورة التراب والدود كل في حـده هو هو ، وما تعارف من انّ البدن او اللحم صار تراباً ، معناه ان مادة اللحم ، والبـــدن خلعت صورة اللحم ، وصورة البدن ولبست صورة التراب ، كما هو معنى صار الماء هواءً ، وما الى ذلك من التحولات الطبيعية .

٢ — ان الجسم العنصري هو الذي عمل بالطاعات ، واجترح السيئات ، فتجب إعادته لينال جزاءه ، وإلا لزم الظلم لو اعيد غيره ، وعوقب على المعاصي .

ولئن اعترض بأن جسمية الجسم بصورته النوعية ، والجسمية ، فالجسم المعاد يكون عين المبتدأ إذا اتحدت صورتاهما — جسمية ونوعية ، وإن اختلفا بالعنصرية ، والمثالية ، والدنيوية ، والاخروية .

١٠٧ — فانه يجاب ان تصحيح الاتحاد بذلك لا يصحح العقاب به ، فان الحقيقة ان

الجسم المثالي المجرد لا يستحق عقاباً ، فعقابه ظلم – لو أمكن ذلــك ، وهو لا يجوز على الله تعالى.

١٠٨ – ولئن اعترض بأن العذاب حقيقة على الروح ، والجسم واسطة في ذلك .

فانه يجاب بأن ذلك ادعاء باطل ، فان للجسد لذة وألماً ماديين ، كما للروح لذة وألماً روحيين : فادخال جسد غير الجسد الذي عمل بالمعاصي النار – ألم ، وظـلم لا يجوز على الله تعالى.

واما النقل فآيات من القرآن واحاديث .

١٠٩ – اما الآيات فكثيرة :

منها قوله تعالى « كلما نضجت جلودهم بدلنا جلوداً غيرها » (١) ، وقوله تعــالى : « أيحسب الانسان ان لن نجمع عظامــه بلى قادرين على ان نسوي بنانه » ، وقوله تعالى « وضرب لنا مثلا ونسي خلقه قال من يحيي العظام وهي رميم » ، وقوله تعــالى « ونفخ في الصور فــاذا هم من الاجداث الى ربهم ينسلون » ، وقوله تعــالى « ونفخ في الصور فصعق من في السموات والارض إلا من شاء الله ثم نفخ فيه نفخة اخرى فاذا هم قيــام ينظرون » ، وقوله تعــالى « يوم تشهد علــيهم ألسنتهم وأيديهم وأرجلهم بمــا كانوا يعملون » (٢) ، وقوله تعالى « اليوم نختم على أفواههم وتكلمنا أيديهم وتشهد أرجلهم بمــا بما كانوا يكسبون » (٣) ، وقوله تعالى « حتى إذا ما جاؤوها شهد عليهم سمعهم وأبصارهم وجلودهم بما كانوا يعملون » (٤) ، وقوله تعالى « وقالوا لجلودهم لم شهدتم علينا قالوا انطقنا الله الذي انطق كل شيء » (٥) .

---

(١) آية ٥٥ النساء
(٢) آية ٢٤ النور
(٣)آية ٦٥ يس
(٤) آية ٢٠ حم السجدة
(٥) آية ٢١ حم السجدة

إلى غير ذلك من الآيات الكثيرة التي ظاهرها ان الجسم المعاد هو عين الجسم الذي كان في دار الدنيا ، بكل اوصاله ، واعضائه ، لا بصورته وروحه فحسب ، فان نضج الجلود وتبديلها ، وجمع العظام ، والنسل الذي هو المشي مع مقاربة الخطى ، وشهادة الجلود ، والقيام والنظر ، لا تكون لغير البدن العنصري .

١١٠ — واما الاخبار فهي كثيرة ايضاً .

منها ما روي عن النبي (ص) انه قال « يا بني عبد المطلب ان الرائد لا يكذب اهله والذي بعثني بالحق لتموتن كما تنامون ، ولتبعثن كما تستيقظون ، وما بعد الموت إلا جنة أو نار ، وخلق جميع الخلق وبعثهم على الله عز وجل ، كخلق نفس واحدة وبعثها قال تعالى « ما خلقكم ولا بعثكم إلا كنفس واحدة » .

ومنها ما روي عن الصادق «ع» كما رواه جعفر بن عباس قال شهدت المسجد الحرام وابن ابي العوجاء يسأل ابا عبد الله يعني الصادق «ع» عن قوله تعالى « كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلوداً غيرها ليذقوا العذاب » يقول ما ذنب الغير ؟ قال « هي هي وهي غيرها » قال بين لي في ذلك شيئاً من امر الدنيا قال نعم « أرأيت لو ان رجلا اخذ لبنة فكسرها » ثم ردها في شكلها؟ « فهي هي وهي غيرها » .

ومنها ما روي عن الصادق «ع» ايضاً انه سئل عمن من مات في هذه الدار انى تكون روحه فقال « من مات وهو ماحض ، للايمان محضاً ، او ماحض الكفر محضاً نقلت روحه؟ من هيكله إلى مثله في الصورة ، وجوزي بأعماله الى يوم القيامة ، فاذابعث الله من في القبور انشأ جسمه ، ورد روحه الى جسده ، وحشره ليوفيه اعماله ، فالمؤمن تنقل روحه من جسده الى مثل جسده في الصورة ، فيجعل في جنان لينعم فيها الى يوم الحساب ،والكافر تنقل روحه من جسده الى مثله في الصورة ويجعل في النار ، فيعذب فيها الى يوم القيامة » .

ومنها الخبر المروي عن هشام بن الحكم الذي ذكر آنفاً وفيه « ثم اعيدت الاشياء كما بدأها مدبرها » الى غير ذلك من الاخبار — التي تدل على ان البدن العنصري هو الذي

يعاد يوم المعاد بعينه ، بظهور لا يقبل التأويل .

١١١ — ولرب معترض انه يلزم من كون البدن المعاد عين البدن الذي كان في الدنيا ان تكون الآخرة دنيا ، وذلك باطل .

١١٢ — والجواب منع لزوم ذلك ، فان للاخرى خصوصيات غير موجودة في الدنيا ، فلا يلزم من كون البدن المعاد ماديا عين الموجود في الدنيا — ان تكون الآخرة دنيا .

بطلان المذهب الاول والثاني :

١١٣ — اما المذهب الاول ، وهو ان المعاد مثل البدن الموجود في دار الدنيا ، فهو باطل لأمرين :

١ — ان صورة البدن الموجود في دار الدنيا ، والمعاد جسمية ونوعية واحدة ، وشيئية الشيء بصورته ، لا بمادته فاذن يكونان شيئاً واحداً ، لا شيئين مثلين .

٢ — ان المثلين متغايران لأنهما امران اشتركا في الماهية ، واختلفا بالعوارض المشخصة ، والمتغايران لا تكون اعادة احدهما اعادة للآخر ، وإلا لم يكونا متغايرين ، وذلك مخالف لمبدأ الهوية .

واما المذهب الثاني ، وهو ان المعاد عين الموجود في دار الدنيا — صورة لا مادة ، وانه صورة مجردة مثالية فقد استدل له بوجوه .

١ — ان شيئية الشيء بصورته لا بمادته ، فالسرير سرير بهيئته لا بمادته الخشبية ، والحيوان حيوان بنفسه لا بجسده ، والموجود موجود بوجوده ، لا بماهيته ، فصورة العالم إذا تجردت عن المادة مع حفظ الصورة الجسمية والنوعية اي النفس ، واعيدت كان المعاد عين الموجود في دار الدنيا ، لأن ما تجردت عنه الصورة من لوازم الماهية ، مثل قبول التركيب والكون ، والفساد ، والازدواج ، وما الى ذلك ، وهي امور من قبيل القوة والعدم ، وصورة الشيء ماهيته التي بها هو هو ، فاذن فالمعاد عين الموجود في دار الدنيا .

٢ ــ ان وجود المعاد والموجود في دار الدنيا واحد ، لأن وحدته بوحدة النفس فيهما ، وهي واحدة والتشخص بالوجود ، لا بالعوارض المشخصة ، فاذن المعاد ، والموجود في دار الدنيا واحد بعينه .

٣ ــ ان الحركة الجوهرية موجودة في الجواهر ، وهي تبدل في وجود الشيء ، وتطور في الصورة النوعية ، والوجود تتفاوت افراده بالشدة والصعف ، وماهيات مراتبه انواع موجودة بالقوة ، لا بالفعل ، فمن الممكن ان يكون شيء واحد متعلقاً بالمادة تارة ، ومجرداً عنها اخرى ، مع كونه نوعاً واحداً ، بل شخصاً واحداً ، وعلى هذا فيمكن ان يكون البدن الاخروي عين البدن الدنيوي ، مع انه مجرد ، وذاك مادي .

٤ ــ ان الوحدة كما مر ذات انحاء ، ونحو وحدة الانسان غير نحو وحدة غيره ، إذ فيه وحدة جمعية انطوت فيها الكثرات ، فتفاوت البدن الاخروي مع البدن الدنوي في المادة والتجرد لا ينافي وحدتها ، لأن نحو وحدة الانسان غير نحو غيرها من الوحدات .

١١٤ ــ ويعترض على ذلك :

اولا : ان الدليلين العقلي والنقلي دلا على ان البدن الدنيوي عين البدن الاخروي ، وانه مادي عنصري ، لا صورة مجردة عنها .

ثانياً : ان القول بالمعاد الجسماني بعالم الصورة المجردة عن المادة ــ معناه المعاد الروحاني ، لا الجسماني ، وان كان المعاد بشكل البدن الدنيوي وصورته ، فان ذلك في الواقع ابتداء لخلق جسم آخر ، لا اعادة للجسم الدنيوي ــ مهما كان التفلسف في اثبات الاتحاد.

١١٥ ــ وربما يستدل لذلك ــ مضافاً الى ما سبق بما رواه ابو بصير قال سألت اباعبد الله جعفر بن محمد الصادق «ع» عن ارواح المؤمنين فقال « في الجنة على صور ابدانهم لو رأيته لقلت فلان » .

وما روي من الأحاديث نحو « ارواح المؤمنين في الروضة كهيئة الاجساد في الجنة »

ونحو « ان الارواح في صفة الاجساد في شجرة في الجنة تتساءل وتتعارف » .

١١٦ — ويعترض على الاستدلال بذلك :

اولا : بأنه لا دلالة فيه عن ان الصور مجردة عن المادة لاحتمال ان تكون مادية عنصرية وان المراد بذلك الرد على من يعتقد ان صورهم تتغير في الجنة ، فلا يدل على عدم مادية أبدانهم بوجه ، ويوضح ذلك ما روي عن الصادق «ع» في كتابي « التهذيب والكافي » انه قال فاذا قبضه الله تعالى صير تلك الروح في قالب كقالبه في الدنيا ، فيأكلون ويشربون ، فاذا قدم عليهم القادم عرفوه بتلك الصورة التي كانت في الدنيا ، فان الاكل والشرب لا يكونان إلا بالمادة ، ومع ذلك فهو على صورته في الدنيا .

ثانياً : انه يحتمل ان يراد بها الصور البرزخية في جنة البرزخ ، ومع الاحتمال يبطل الاستدلال .

ثالثاً : لو سلم ذلك فلا بد من تأويله بعد قيام الادلة العقلية ، والنقلية على خلافه — بما لا ينافي ذلك .

اعتراضات على المعاد الجسماني واجوبتها :

١١٧ — لقد اعترض على المعاد الجسماني بوجوه:

١ — انه لو اكل انسان انسانا فصار بدن المأكول جزءاً من بدن الآكل ، فالجزء المأكول اما ان لا يعاد اصلا ، او يعاد ، فان لم يعد فهو المطلوب ، وان اعيد فاما ان يعاد في كل واحد من الآكل والمأكول ، او يعاد في احدهما دون الآخر ، والاول يلزم منه ان يكون جزء واحد بعينه — جزءاً لشخصين متباينين في آن واحد ،وذلك محال إذ يلزم من ذلك ان يكون الجزء المأكول غير نفسه ، وذلك مخالف لمبدأ الهوية ، وما يلزم منه محال يكون محالا ، والثاني يلزم منه مضافاً إلى الترجيح بلا مرجح — في عودته مع احدهما دون الآخر ، والى ان لا يكون احدهما معاداً بتمامه — عدم امكان اعادة جميع الاجسام بأعيانها كما هو المدعى .

٢ — انه لو اكل كافر مؤمنا ، فاما ان يدخل النار فيلزم تعذيب المؤمن المطيع مع

الكافر العاصي ، واما ان يدخل الجنة فيلزم تنعيم الكافر العاصي ، وان يكون شخص واحد كافراً معذباً ، ومؤمناً منعما ، وذلك محال ، وما يلزم منه محال يكون محالا ، واذن فالمعاد الجسماني غير ممكن ، ويقال لهذين الاعتراضين « شبهة الآكل والمأكول ».

١١٨ — ولا بد قبل الجواب على الاعتراضين من بيان امر ، هو ان جميع التحولات والتطورات الجوهرية كتحول التراب مثلا الى نطفة ، والنطفة الى علقة ، والعلقة الى مضغة ، والمضغة الى عظام ولحم ، وإلى خلق آخر ، والى ميت ، والى تراب ، ليست تحول الصورة الترابية الى الصورة المنوية ، ولا صورة العلقية ، وهكذا ، وانما ذلك ان المادة الترابية خلعت صورتها الترابية التي كانت متلبسة بها في الزمان الاول ، ولبست الصورة المنوية في الزمان الثاني وخلعت الصورة المنوية التي كانت متلبسة بها في الزمان الاول ، ولبست الصورة العلقية في الزمان الثاني ، وهكذا ، ذلك ان تحول صورة الى صورة معناه انقلاب حقيقة الى حقيقة ، وذلك محال لان كل حقيقة لا تكون حقيقة غيرها إذ الشيء هو نفسه لا غيره ، وإلا لزمت المخالفة لمبدأ الهوية ، فكل صورة من الصور لا تتحول الى غيرها ولا تنقلب اليه وتأباه ، ولا تتقبله ، والا لأمكن ان تلبس كل صورة صورة اخرى ، ولا تبقى حاجة الى المادة ، وكذلك إذا صار الابيض اسود ، وهكذا ، وهي محفوظة في مرتبتها عند تحول المادة من صورة الى صورة بنحو التطور ، والتعاقب ، والصور المتتابعة في جميع التطورات ، متفرقات متعاقبات في عالم الزمان ، ولكنها مجتمعات في عالم الدهر الذي هو مجتمع المفارقات كالعقول ، والمجردات كالنفوس ، والصور النوعية التي تتوالى على المادة بنحو التطور ، ذلك ان المتفرقات في عالم الزمان مجتمعات في عالم الدهر ، وبعد ذلك فالجواب على الاعتراضين :

اولا : ان بدن المأكول من حيث صورته اللحمية الخاصة به لا يصير غذاء للآكل ، حتى يقال انه يعاد مع الآكل او المأكول وهكذا ، وتلزم اللوازم الباطلة ، وانما الذي يصير جزءً منه هو مادته اللحمية ، كما ان بدن المؤمن بصورته الخاصة به لا يصير

بدناً للكافر ، حتى يقال انه يلزم تنعيم الكافر – لو دخل الجنة ، او تعذيب المؤمن المطيع لو دخل النار ، بل كل صورة تبقى لصاحبها ، ولا تقبل غيرها ، ولا تعاد إلا معه ، لا مع غيره .

١١٩ – وبالاختصار بدن المأكول بصورته لا يصير غذاء للاكل ، حتى يقال انه يعاد معه ، او مع الآكل ، او لا هذا ولا ذاك ، وتلزم اللوازم الباطلة .

ثانياً : ان بدنية البدن وتشخصه بنفسه، لا بمادته البدنية ، ولذا يكون واحداً بالرغم من تطوراته المختلفة من حال كونه جنينا ، وصغر وكبر ، وشباب ، وكهولة ، وهرم ، وما الى ذلك ، وما ذاك الا لأن نفسه واحدة .

١٢٠ – وقد اجيب عن الاعتراضين غير ما ذكر بوجهين :

١ – ما اجاب به « صدر المتألهين » « في الاسفار » ، ومحصوله ان تشخص كل انسان بنفسه ، لا ببدنه ، وبدنية البدن بتعلق النفس به ، كما ان نفسية النفس بتعلقها بالبدن ، فلا يلزم من كون بدن زيد معاداً – مثلا ان يكون الجسم الذي صار مأكولا لسبع، وانسان آخر معاداً حتى تلزم اللوازم الباطلة ، بل كلما تعلقت به نفسه فهو بدنه .

١٢١ – ويعترض عليه ان الصحيح كما سبق ان الجسم الذي كان في دار الدنيا بعينه هو المعاد بعنصريته ، لا جسم آخر مثله ، ولا مثاله الصوري المجرد ، فالجواب بذلك غير صحيح .

٢ – ما اجاب به المحققون من المتكلمين هو ان المعاد هو الاجزاء الاصلية في الانسان التي تبقى من اول عمره الى آخره ، وهي اجزاء لا تتجزأ في علم القادر المختار ، وهي تتفرق بالموت واعادتها جمعها ، لا الاجزاء الفضلية التي تفنى بالتحلل ، وتتجدد ببدل ما يتحلل ، والمأكول الذي صار جزءاً من بدن الآكل هو الاجزاء الفضلية ، فلا تجب اعادتها في الآكل كما ان الاجزاء الفضلية لا تعاد في المأكول ايضاً ، وانما تعاد الاجزاء الاصلية .

١٢٢ — وبالاختصار اجزاء الانسان المأكول — أصليـــة وفضلية — فضلية للانسان الآكل ، فلا تعاد معه ، وانما تعاد مع المأكول منها الاجزاء الاصلية له بعد ان ترد اليه ، فكل من الآكل والمأكول يعاد مع أجزائه الاصلية لا الفضلية ، فلا يكون المعاد الجسماني ممتنعاً .

١٢٣ — ويعترض عليه :

أولا : ان المعاد هو الجسم بكامله ، لا بالأجزاء الأصلية منه للأدلة السابقة .

ثانياً : انه لا دليل يدل على ان المعاد هو الاجزاء الاصلية ، دون سواها .

ثالثاً: انذلك مبني علىان شيئية الشيء بمادته لا بصورته ، وقد تقدم بطلان ذلك :

٣ — الجواب بأن طينته التي خلق منـــها باقية لا تفنى ، ولا تصير مأكولا للآكل كما روي عن الصادق «ع» ، انه سئل عن الميت يبلى جسده ؟ قال نعم « حتى لا يبقى لحم ولا عظم إلا طينته التي خلق منها، فانها لا تبلى تبقى في القبر مستديرة حتى يخلق منها كماخلق أولمرة .

١٢٤ — ويعترض على ذلك :

أولا : ان ذلك لا يدفع الشبهة — فيما إذا فرض ان التربة التي خلق منها صارت غذاء الآكل ، وصار الغذاء مادة لنطفة تولد منها شخص آخر بعده، فالتربة تكون اصلا بالنسبة الى الشخص الآخر أيضاً ، لكونه مخلوقاً منها ، فاذا مات الشخص الثاني ، وفني جسده ، وبقيت تربته ، وهي اصل للبدن الأول فيلزم ان يكون الاعتراض بلا جواب ، لأن التربة هي أجزاء اصلية للبدن الأول ، والبدن الثاني ، فلا يصح الجواب بإعادة الأجزاء الاصلية .

ثانياً ان الحديث لا يدل على المدعى ، اذ ان معناه ان الله يخلق من طينته التي خلق منها جسمه كاملا ، ويعاد بعينه ، لا بأجزائه الأصلية ، بل ولو لم تعـــد جميع الاجزاء الاصلية ، والفضلية ، ويدل على ذلك مضافاً إلى ما تقدم في خصوص المقام مـــا رواه الشيخ الطبرسي عن هشام بن الحكم عن الصادق «ع» انه قال زنديق له أنى للبدنبالبعث

والبدن قد بلي ، والأعضاء قد تفرقت ، فعضو من بلد تأكله سباعها ، وعضو من أخرى تمزقه هوامها ، وعضو قد صار تراباً يبنى به مع الطين حائطاً » ؟ ، قال « الروح مقيمة في مكانها روح المحسنين في ضياء وفسحة ، وروح المسيء في ضيق وظلمة ، والبدن يصير تراباً منه خلق ، وما تغذت به السباع او الهوام في اجوافها مما أكلته ومزقته ، كل ذلك في التراب محفوظ عند من لا يغرب عنه مثقال ذرة في ظلمات الارض ، ويعلم عدد الاشياء ووزنها ، وان تراب الروحانيين بمنزلة الذهب في التراب ، فاذا كان حين البعث مطرت الارض فتربوا الارض ثم تمخض مخض السقاء ، فيصير تراب البشر كمصير الذهب في التراب إذا غسل في الماء والزبد في اللبن إذا مخض ، فيجتمع تراب كل قالب فينقل باذن الله إلى حيث الروح فتعود الصور باذن المصور كهيئتها ، وتلج الروح فيها فاذا قد استوى لا ينكر من نفسه شيئاً » ، فان ظاهر قوله لا ينكر من نفسه شيئاً — انه يعاد بكامله ، وجميع أعضاء جسمه ، ويعاد كما كان .

ثالثاً : ان ذلك مبني على ان شيئية الشيء بمادته ، لا بصورته ، وذلك باطل .

٣ — انه يلزم من المعاد الجسماني التناسخ وهو باطل ، وما يلزم منه باطل يكون باطلا ، ذلك انه اذا اعيد الجسم وتعلقت به النفس فمعناه حدوث بدن آخر تعلقت به النفس ، وهذا معنى التناسخ .

١٢٥ — والجواب عن ذلك بعد بيان أمرين :

١ — ان التناسخ بمعناه الاخص لدى الفلاسفة هو انتقال النفس من بدن انساني الى بدن انساني آخر ، وبمعناه الأعم يطلق على انتقاله لبدن حيواني آخر ، ويسمى (مسخاً) ولبدن انساني آخر ، ويسمى (فسخاً) ، ولبدن جمادي آخر ، ويسمى (رسخاً) وهو بمعناه الأعم يكون بنحو الاتصال كتطور الانسان في مراحله الجمادية ، والنباتية ، والحيوانية ، وبنحو الانفصال كانتقال النفس من بدن إلى بدن آخر ، ثم هو صعودي انتقال من الادنى الى الاعلى ، ونزولي انتقال من الاعلى الى الاسفل ، ثم هو ظهور الروح في بدن حي ، وانتقال إلى الامور المستعدة كالنطف ، وتمثل روح بجسد كما تمثل جبريل في صورة « دحية الكلبي » ، ومذهب التناسخ هو مذهب « يوذاسف اليوناني » .

٢ – ان المحال من التناسخ هو انتقال النفس من بدن طبيعي إلى بدن طبيعي آخر منفصل عنه ، بأن يموت حيوان ، وتنتقل نفسه إلى حيوان آخر ، او غير حيوان سواء كان الانتقال من الاشرف الى الاخس – كانتقال روح انسان الى بدن قرد ، او من الاخس الى الاشرف كانتقال نفس قرد الى جسم انسان ، وذلك لوجهين :

١ – انه ثبت آنفاً انه ليس لبدن واحد إلا نفس واحدة بالوجدان ، إذ ان كل انسان يجد نفسه نفساً واحدة ، لا نفسين ، وعلى فرض التناسخ يلزم ذلك .

١٢٦ – ولرب معترض بأنه ربما يكون من لا علم له بذاته يجد نفسه خلاف ذلك ، وإذا تعلقت نفسان ببدن واحد تجد كل واحدة منها ذاتها واحدة ، ولا خبر لهما عن غيرهما .

١٢٧ – والجواب : ان قضية ان ليس لبدن واحد إلا نفس واحدة – قضية ضرورية ، وليس الغرض من تأييد الوجدان في ذلك إلا التنبيه على ان كل انسان يجد ان مدبر بدنه والمتصرف فيه نفس واحدة ، لا الاستدلال .

٢ – انه ثبت بالدليل آنفاً ان عدد النفوس مساو لعدد الابدان ، فلو تعلقت نفس ببدنين على سبيل التعاقب الذي هو معنى التناسخ للزم جواز تعلق نفسين ببدن واحد على سبيل الاجتماع ، وحينئذ يبطل التساوي ، ذلك ان كل مسبب يجب حدوثه عند وجود سببه الكافي لحدوثه ، فاذا وجد السبب الكافي لحدوث النفس في بدن بعد استعداده لافاضتها عليه وجب حدوثها ، وإلا لزم تخلف المسبب عن سببه الكافي ، وذلك محال ، فلو تعلقت بالبدن مع النفس المدبرة نفس اخرى مستنسخة معها – لزم عدم تساوي النفوس والأبدان ، وقد ثبت ذلك .

٣ – ما ذكره « صدر المتألهين الشيرازي » في (الاسفار) ومحصوله ان التركيب بين البدن والنفس تركيب اتحادي طبيعي ، وانهما يتحدان بالقوة والفعلية ، والحركة الجوهرية في الانواع ، فاذا صارت النفس في نوع من الانواع بالفعل استحالت صيرورتها في قوته تارة اخرى ، كما استحالت صيرورة الحيوان بعد بلوغه الى تمام الخلقة نطفة ، لأن هذه الحركة جوهرية ذاتية يستحيل خلافها بقسر ، او طبع ، او ارادة ، او اتفاق ، فلو تعلقت نفس

مستنسخة من بدن ببدن آخر عند كونه جنيناً ، او غير ذلك لزم كون احدهما بالقوة والآخر بالفعل ، وكون الشيء بما هو بالفعل بالقوة ، والتركيب الطبيعي الاتحادي يستحيل بين امرين – احدهما بالفعل ، والآخر بالقوة .

١٢٨ – ويعترض عليه : ان ذلك مناف لقوله ان التركيب بين المادة والصورة اتحادي طبيعي – مع ان احدهما بالقوة والآخر بالفعل ، لأن المادة أمر بالقوة ، والصورة أمر بالفعل .

وبعد ذلك فالجواب على الاعتراض بالتناسخ :

اولا : ان التناسخ الذي يكون محالا هو انتقال النفس من بدن طبيعي إلى بدن طبيعي آخر – حيوانا كان ، او غير حيوان ، وفي المعاد الجسماني ـ الصحيح ان البدن الاخروي عين البدن الدنيوي ، وانه عنصري ، لا مثله ، ولا مثال له ، واذن فلا انتقال في ذلك فلا يكون تناسخ .

ثانياً : ان التناسخ الممتنع هو انتقال نفس من بدن الى بدن آخر يغايره في الدنيا حيوانا ، او غير حيوان .

١٢٩ – ويقال له التناسخ « الملكي » ، اما انتقال النفس من بدن دنيوي إلى بدن اخروي ، ويقال له التناسخ « الملكوتي » فليس بممتنع بل هو جائز عند جميع الامم التي تعتقد بالمعاد ، ولا دليل على استحالته .

١٣٠ – وذكر « الشيخ الطريحي » في مجمع البحرين ص ١٧٥ « قال بعض الافاضل قد يتوهم ان القول بتعلق الارواح بعد مفارقة أبدانها العنصرية ، بأشباح اخرى ، كما دلت عليه الاخبار قول بالتناسخ ، وهذا توهم سخيف لأن التناسخ الذي اطبق المسلمون على بطلانه هو تعلق الارواح بعد فراق اجسامها بأجسام اخرى في هذا العالم .مترددة في الاجسام العنصرية ، واما القول بتعلقها في عالم آخر بأبدان مثالية ـ مدة البرزخ حتى تقوم قيامتها الكبرى ، فتعود الى ابدانها الاولية فليس من التناسخ في شيء » ، وذكر في ص ١٩٤ في مادة نسخ « قال الفخر الرازي » نقلا عنه ان المسلمين يقولون بحدوث الارواح وردها الى

الأبدان ، لا في هذا العالم، والتناسخية يقولون بقدمها وردها اليها في هذا العالم ،وينكرون الآخرة ، والجنة، والنار وانما كفروا من هذا الانكار » .

٤ — انه كيف يكون المعاد الجسماني وفي اي مكان تكون الجنة والنار ، مع ان الجنة عرضها السموات والارض ، ذلك انها ان كانت فوق الفلك ، ففوق الفلك لا خلاء ، ولا ملاء ، وان كانت في اطباق السموات ، فهي اطباق لا فرجة بينها ، وكذا اذا كانت في امكنة العناصر إذ كيف يسعها ذلك ؟

١٣١ — والجواب على ذلك :

اولا : انا نختار انها فوق الفلك تحت العرش ، وهناك فضاء لا نهاية له ، والقول ان فوق الفلك لا خلاء ، ولا ملاء لا دليل عليه ، ويؤيد ذلك ما ورد عن النبي (ص) انه قال « سقف الجنة عرش الرحمن » ، وبهذا اجاب الإمام الرضا «ع» كما نقل عنه عندما سئل في مجلس المأمون العباسي ، اذا كان عرض الجنة السموات والارض ، فالآن اين تكون ؟ فقال : « انها ليست في السموات ، ولا في الارض ، ولكنها فوق السموات والارض ، وسقفها العرش » .

١٣٢ — اما النار فهي في السماء الرابعة ، كما ورد في كثير من الاخبار .

ثانياً : ان ذلك لو سلم فانه يتم في الدنيا ، اما يوم القيامة فان السموات تطوى ، وتبدو الارض غير الارض ، وهناك عالم فسيح يسع الجنة والنار ، واكبر منهما بما لا لا يحد .

وقد روى عن النبي (ص) انه سئل اذا كانت الجنة عرضها كعرض السموات والارض ، فأين تكون النار ؟ فأجاب بقوله « سبحان الله إذا جاء النهار فأين الليل » ، ومعنى ذلك ان القادر على خلق الجنة والنار — قادر على خلق مكان يسعها .

١٣٣ — وذكر الشيخ الطبرسي (ره) في مجمع البيان ص ٣٠٧ ط ايران عند تفسير قوله

تعالى « وسارعوا الى مغفرة من ربكم وجنة عرضها السموات والارض اعدت للمتقين »[1] ما نصه « ويسأل اذا كانت الجنة عرضها كعرض السموات والارض فأين تكون النار ؟ فجوابه انه روى عن النبي (ص) انه سئل عن ذلك فقال « سبحان الله اذا جاء النهار فأين الليل » ، وهذه معارضة فيها اسقاط المسألة بأن القادر على ان يذهب بالليل حيث شاء ، قادر على ان يخلق النهار حيث شاء ، ويسأل ايضاً فيقال اذا كانت الجنة في السماء فكيف يكون لها هذا العرض ؟ وجوابه قيل ان الجنة فوق السموات السبع تحت العرش عن انس بن مالك ، وعلى ان الجنة فوق السموات السبع ، والنار تحت الارضين السبع عن قتادة ، وقيل ان الله يريد من عرضها يوم القيامة ، فيكون المراد عرض السموات والارض يوم القيامة ».

١٣٤ — وقد اجاب « الشيخ هادي السبزواري » في حاشية منظومته ص ٣٤٨ بما نصه « ودفعها واضح بما اسسنا فانها في طول هذا العالم الدنيوي ، لا في عرضه ، وفي باطن هذه النشأة الاولى الطبيعية ، لا في ظاهرها ، ومنزلتها من هذا العالم منزلة الفرخ من البيضة ، والجنين التام من الرحم ، وبوجه هما كالصورة المنامية من هذه الاجسام الطبيعية ، فان النوم اخو الموت » ، ومعنى ذلك ان الجنة والنار موجودتان في عالم النفس الذي هو عالم المفارقات النورانية المجردة عن المادة ، فلا تحتاجان الى مكان .

١٣٥ — ويعترض عليه ان هذا الجواب انما يدفع الاعتراض — بناء على مذهبه من المعاد الجسماني المثالي ، لا على ما هو الصحيح من اعادة الابدان العنصرية بعينها ، فالجواب بذلك غير صحيح .

٥ — ان جرم الارض محدود وممسوح بالمساحة المعينة ، فلا يسع الجنة والنار ، وسكانها اللامتناهية .

١٣٦ — والجواب : ما ذكر آنفاً من ان الجنة تحت العرش في فضاء لا يتناهى ، وان النار تبدأ من اول طبقات الارض الى آخرها ، وذلك فضاء لا يتناهى ايضاً .

(١) آية ١٣٣ آل عمران

١٣٧ — وقد اجاب « الشيخ هادى السبزوارى » على الاعتراض بما محصوله ان الجنة والنار في عالم الآخرة ، واذا لوحظ عالماً تاماً فهو لا يحتاج في كل ما يحتاج اليه الى عـــالم آخر ، فلاتحتاجان الى عالم الطبيعة لا في مكانها ، ولا في زمانها والا لم يكن عالم الآخرة تاماً وذلك كما ان عالم الطبيعة — اذا لوحظ تاماً اى مشتملا على مكانه ، وزمانه ، ووضعه ، وجهته ، وجميع لوازمه ، اذ ان كل شيء بتمامه فهو لا يحتاج الى مكان وزمان ووضع وجهة ، وما الى ذلك ، وذلك انه ليس للمكان مكان ، ولا للزمان زمان ، ولا للوضع وضع ، وهكذا وذلك امور من عالم المنشئات اى الامور التي توجد لا من شيء لا المكونات التي توجد من شيء كما قال تعالى « نحن قدرنا بينكم الموت وما نحن بمسبوقين على ان نبدل امثالكم وننشئكم فيما لا تعلمون » [1] .

١٣١ — ويعترض عليه ان ذلك يتم على مذهبه في المعاد الجسماني من انه صورى مثالي ، وهو غير صحيح كما سبق .

٦ — ان الاعادة للجسم اما بلا غرض او بغرض عائد الى الله ، او غرض عائـــد الى العبد هو إيلامه ، او إلتذاذه ، او دفع الالم عنه ، وجميع اللوازم باطلة ، اما الاول فانـــه عبث لا يجوز على الحكيم تعالى ، واما الثاني فلأن الله هو الغني لا يحتاج الى غرض ، واما الثالث فانه ظلم لا يليق بالله تعالى ، ولا يجوز عليه ، واما الرابع فلأن اللذة دفع الالم فيلزم ان يؤلم العبد اولا حتى يوصل اليه اللذة .

١٣٩ — مضافاً الى ان الالم امر عدمي لا يكون غاية حقيقية للمعاد ، واما الخامس فهو باطل ايضاً لانه يكفي فيه الابقاء على العدم ، فيبقى الالم بلا حاجة الى البعث فيكون البعث عبثاً — لا يجوز على الحكيم تعالى .

١٤٠ — والجواب على ذلك :

اولا : ان للبعث غاية — هو ما اشار اليه تعالى بقوله « ليجزى الذين اساءوا بما عملوا ويجزى الذين احسنوا بالحسنى » [2] ، ومعنى ذلك ان الغرض من المعاد الجسماني جزاء الناس

---

(١) آية ٦٠ — ٦١ الواقعة　　　(٢) آية ٣١ النجم

بأعمالهم ان خيراً فخيراً ، وان شراً فشراً وفق العدل ، لا الايلام ، ولا الالتذاذ ، ولا دفع الألم ، وقد ذكرت الرأى الصحيح في معنى الغرض من فعل الله — في بحث حكمة الله آنفاً .

ثانياً : ان الالم امر وجودى ، لا عدمي على الصحيح .

ثالثاً : ان العدم لا مانع من كونه غرضاً حقيقياً للفاعل ، ولا دليل على امتناع ذلك .

١٥٠ — وقد اجاب « الشيخ هادى السبزوارى » على ذلك في حاشية المنظومة ص٣٤٨ بما نصه « ان الاعادة نفسها الايصال الى الغاية ، والفعل للايصال الى الغاية لا يحتاج الى ايصال آخر .

١٥١ — مضافاً الى ان المجازاة بالايصال الى الغاية ضرورية ليست في حدود الامكان — حتى تعلل ، اذ ليست هي من قبيل مجازاة السلاطين — تكميلا لهم ، او تشفياً منهم ، بل من قبيل امر الطبيب بالاحتماء ، وتناول الدواء : فمن اطاع امره نجا ومن تمرد هلك ، وان الله لغني عن العالمين ، وما ذكر ان اللذة دفع الالم مشهور من (محمد بن زكريا) ،وهو قول خطابي ، بل مغالطي من باب اشتباه ما بالعرض بما هو بالذات ، اذ في بعض مواضع اللذة ثبوت وسلب ، وتخلية وتحلية ، واما لذة النظر الي الوجه الجميل من غير مسبوقية بالفرق ، وكذا استماع الصوت الحسن واشتمام الطيب واستذاقة الحلوى او لمس نعومة اليد من غير سبق الاشتياق في الكل وجودات ، ولا دفع ألم فيها ؟ والحق تعالى اجمل من كل جميل ، واجل من كل جليل ، وهو اجل مبتهج بذاته ، وحقيقة الالتذاذ متحققة فيه ، وان كان لفظه توقيفياً ولا ألم ولا عدم ، وكذا في المجردات من العقول الكلية المتصلة بالحق تعالى ، واذا لم يكن المقصود دفع الالم ، فإلا بقاء على العدم — الذى لم يكن شأن وجوده ، وعنايته بالممكن في الاول ، والآخر — لا وجه له » :

١٥٢ — ويعترض عليه :

اولا : ان الايصال الي الغاية فعل اختيارى ، وكل فعل اختيارى لا بد له من غرض ، وإلا لكان عبثاً ، وهو لا يجوز على الله تعالى ، فقوله الإعادة ايصال الى الغاية ، فلاتحتاج

الى غاية — غير صحيح .

ثانيا : ان قوله ان المجازاة بالايصال الى الغاية ضرورية ليست في حدود الامكان حتى تعلل — غير صحيح ، اذ لا دليل عليه ، ولان المجازاة ليست بذاتية للمعاد حتى لاتعلل ، بل هي امر خارج عنه ، فالجواب بذلك غير صحيح ايضاً ، وهذا آخر ما اردت بحثه في اصول الدين الاسلامي والحمد لله أولا وآخراً ، والصلاة على رسوله محمد خاتم رسله وافضل انبيائه وآله الطاهرين .

الفهرس

الصفحة	الموضوع	الصفحة	الموضوع

اهم مصادر الكتاب

١ القرآن
٢ الإشارات لابن سينا
٣ القوانين المحكمة في اصول الفقه
٤ مقدمة ابن خلدون
٥ قصة الفلسفة الحديثة
٦ قصة الفلسفة اليونانية
٧ العقل في الاسلام
٨ الافلاطونية الحديثة
٩ شرح النهج لابن ابي الحديد
١٠ نهج البلاغة للامام علي ع
١١ السيرة لابن هشام
١٢ الانوار النعمانية
١٣ الكشكول للشيخ البهائي
١٤ مجمع البيان لأبي الفضل الطبرسي
١٥ التفسير الكبير للرازي
١٦ الكشاف للزمخشري
١٧ تفسير البيضاوي
١٨ وفيات الاعيان لابن خلكان
١٩ رسالة التوحيد للشيخ محمد عبده
٢٠ شرح الطوالع في الكلام
٢١ أوائل المقالات للشيخ المفيد
٢٢ شرح عقائد الصدوق للمفيد
٢٣ النكت الاعتقادية للمفيد
٢٤ الملل والنحل للشهرستاني
٢٥ أسفار الشيخ صدر الدين الشيرازي
٢٦ منظومة الشيخ السبزواري
٢٧ شرح الاسماء للسبزواري
٢٨ المبدأ والمعاد لصدر الدين الشيرازي
٢٩ الشفاء لابن سينا
٣٠ هداية الميبدي
٣١ شرح التجريد للقوشجي
٣٢ كشف المراد للعلامة الحلي
٣٣ الدين والاسلام
للشيخ محمد حسين كاشف الغطاء
٣٤ مبادىء الايمان له
٣٥ جنة المأوى له
٣٦ لسان الصدق للشيخ علي البحراني
٣٧ شرح التجريد لعبد الرزاق اللاهيجي
٣٨ السماء والعالم من بحار المجلسي
٣٩ تهافت الفلاسفة للغزالي
٤٠ تهافت التهافت لابن رشد
٤١ قواعد القواعد للغزالي
٤٢ الكشف عن مناهج الادلة لابن رشد
٤٣ صحيح البخاري
٤٤ صحيح مسلم
٤٥ عقائد الصدوق

٤٦ امالي الصدوق
٤٧ اصول الكافي
٤٨ المدخل الى الفلسفة
٤٩ تاريخ الفلسفة اليونانية
٥٠ رسالة اخوان الصفا
٥١ تاريخ ابن خلدون للسيد الشريف
٥٢ شرح المواقف ومقدمته
٥٣ مستدرك نهج البلاغة
للشيخ هادي كاشف الغطاء
٥٤ مجمع البحرين
للشيخ فخر الدين الطريحي
٥٥ مصباح المنير في اللغة للفيومي
٥٦ رسائل الشيخ مرتضى الانصاري
٥٧ كفاية الشيخ كاظم الخراساني
٥٨ حاشية الميرزا موسى على الرسائل
٥٩ حاشية الاشتياني على الرسائل
٦٠ تعليقة على رسالة التوحيد
للسيد رشيد رضا

جدول الخطأ والصواب

ص	س	خطأ	صواب
٧	١٥	الصحهالصحه	الصحه
٧	٢٠	من الاحمال	من الاحتمال
٨	٢٢	إذ تفيد	إذ يفيد
١٢	٨	افحنستم	افحسبتم
١٣	٦	أله	وسأله
١٤	٢	الاخروية	الأخروية
١٨	٢٦	كرر ذكر اسم الشهرستاني ووفاته لذكره سابقاً	
٢٤	١	الفوشجي	القوشجي
٢٧	١	مثل غدا	مثل هذا
٢٨	١٨	دعفور	يعفور
٣٥	٦	لولو كان	لو كان
٣٥	٢٤	أخبرتا	أخبرنا
٣٦	١٧	بصير	بصير
٤١	١٦	المقصية	المعصية
٤٦	٢٣	لزم	يلزم
٦٤	٥	مفادفا	مفادها
٨٨	٨	ي في زمان	أي في زمان
٨٨	٩	بعد ن يكن	بعد أن لم يكن
٨٩	٢٤	نجريد الكلام	تجريد الاعتقاد
٩٠	٢٤	الحركةالحركة	الحركة
٩٠	٢٢	٧	٢
٩١	٢٤	ديمقراطس	ديمقريطس
٩٤	٨	لي لاول	إلى الاول

ص	س	خطأ	صواب
٩٥	١٦	لا بمعنى تساوى	بمعنى تساوي
٩٧	١٨	التسلسلوالدور	التسلسل اوالدور
١٠٩	١٧	لون تركب	لو تركب
١٠٩	٢١	تحتاج بعض	يحتاج بعض
١١٠	٢	تركب متها	تركب منها
١١٠	٨	يستلوم	يستلزم
١١٣	٣	ويقرب بذلك	ويقرب ذلك
١١٣	٢٠	عدم إمكان إمكان	عدم إمكان
١١٦	١٢	تجريد الكلام	تجريد الاعتقاد
١١٧	١١	في ما ذكر	فيما ذكر
١٤٣	١٧	والتآمر	والتامر
١٤٥	١٧	في نفسي كلاما	في نفسي كلام
١٥٧	١٢	لا يسنقل	لا يستقل
١٦١	٢٣	ترحيده	توحيده
١٦٢	٦	ثاقص	ناقص
١٦٢	١٦	لكرنها	لكونها
١٧٤	١٦	يست	ليست
١٧٥	٣	لخفية	الخفية
١٧٥	١٥	نصرافها	انصرافها
١٨٠	١٩	أو ذلك	وذلك
١٨٣	١	لموضوعة اصلا	لموضوعه اصلا
١٧٥	١٤	وتنفر الناس	ويتنفر الناس
١٩٢	٧	من سقبه	من سبقه
١٩٥	١٢	الصاور عن	الصادر عن

ص	س	خطأ	صواب
١٩٦	١٤	عرراء	عوراء
١٩٩	١١	ولس له	وليس له
٢٠٠	١٥	إراده	إرادة
٢١٤	٨	بين الوقى	بين الرقي
٢١٤	٢٠	لديهم سوها	لديهم سواها
٢١٦	١١	لا تحصل التواتر	لايحصل التواتر
٢٢٣	١	بتزابطها	بترابطها
٢٢٨	٧	المستقبل الآني	المستقبل الآتي
٢٢٩	١٨	وما صيوت	ما صيوت
٢٣٠	١٥	فهل رأيتموه نطق بالشعر قط؟	فهل رأيتم عليه شيئاً من ذلك اتزعمون انه شاعر فهل رأيتموه انه ينطق بشعر قط ؟
٢٣٠	١٧	ممن هو ؟	ما هو .
٢٤٤	٩	ولم يعتقوا بذلك	ولم يقنعوابذلك
٢٧٢	٢١	بن بالويه	بن بابويه
٢٧٣	١٦	إليه	فلا يصار اليه
٢٨٠	٢٣	إلى إلى وجه	إلى وجه
٢٨٥	٤	وتفرق اجزاءه	وتفرق اجزائه
٢٨٧	٦	الاصلبة	الاصلية
٢٩٠	٢	الفيلسوص	الفيلسوف
٢٩٠	١٧	ترى ساكتة	برى ساكنة
٢٩٩	١٥	عمن من مات	عمن مات
٣٠٣	٢٢	جزء منه	جزءاً منه
٢١٢	٢١	ويفترض عليه	ويعترض عليه
٣١٩	٤١	قواعد القواعد للغزالي	قواعد العقائد للغزالي

وقد وقع خطأ في آخر الكتاب برقم ٢١٦/ ٢١٧/٢٢٠ وصحيحه ٣١٦/٣١٧/٣٢٠

هذا الكتاب

يبحث في بيان معنى الدين والاسلام ، وفي معنى الايمان والاسلام ، وفي اركان كل منهما على جميع المذاهب الاسلامية ، وفي ادلة وجود الله ، ووجوبه ، وتوحيده ، وفي صفاته الثبوتية ، والسلبية ، وفي توحيد الصفات مع الذات ، وفي مسألة الجبر والتفويض ، والامر بين امرين ، وفي مسألة حدوث العالم ، وبطلان القول بالمصادفة في وجوده وفي نظرية الحركة في الجوهر وفي حاجة البشر الى النبوة العامة ، وفي عصمة الانبياء ، وفي المعجزة ودلالتها على النبوة ، وفي معاجز خاتم الانبياء وافضليته على سائر الانبياء ، وفي المعاد ، وفي كل ما يلزم لذلك من نظريات فلسفية كاستحالة اعادة المعدوم ، ومعنى الانسان والجسم الطبيعي وتجرد النفس وخلودها ، الى غير ذلك من الامور التي يتوقف عليها بحث العقيدة الاسلامية بحثاً مبسطاً .

الثمن ٥ ليرات لبنانية او ما يعادلها